﴿ فهرسة الجزء الثانى من الفخر الرازى ﴾

صحيفه

صحيفه

﴿ تمت ﴾

الجزء الثاني من مفاتيح الغيب المشتهر بالتفسير

الكبير للامام محمد الرازى فخر الدين

ابن العلامة ضياء الدين عمر

المشتهر بخطيب الرى

نفع الله به المسلمين

آمين

☼(وبهامشه تفسير العلامة أبى السعود)☼

Title

Author

Masood Ahmad Masood Islamabad Reshipora

جلد ثانی

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى (سيقول السفهاء من الناس ماولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها قل لله المشرق والمغرب يهدى من يشاء الى صراط مستقيم) اعلم ان هذا هو الشبهة الثانية من الشبه التى ذكرها اليهود والنصارى طعنا فى الاسلام فقالوا النسخ يقتضى اما الجهل أو التجهيل وكلاهما لايليق بالحكيم وذلك لان الامر اما أن يكون خاليا عن القيد واما أن يكون مقيدا بلا دوام واما أن يكون مقيدا بقيد الدوام فان كان خاليا عن القيد لم يقتض الفعل الامرة واحدة فلايكون ورود الامر بعد ذلك على خلافه ناسخا وان كان مقيدا بقيد اللا دوام فههنا ظاهر ان الوارد بعده على خلافه لايكون ناسخا له وان كان مقيدا بقيد الدوام فان كان الامر يعتقد فيه أنه يبقى دائما مع انه ذكر لفظا يدل على أنه يبقى دائما ثم انه رفعه بعد ذلك فههنا كان جاهلا ثم بدا له ذلك وان كان عالما بأنه لايبقى دائما مع انه ذكر لفظا يدل على أنه يبقى دائما كان ذلك تجهيلا فثبت أن النسخ يقتضى اما الجهل أو التجهيل وهما محالان على الله تعالى فكان النسخ منه محالا فالآتى بالنسخ فى أحكام الله تعالى يجب أن يكون مبطلا فبهذا الطريق توصلوا بالقدح فى نسخ القبلة الى الطعن فى الاسلام ثم انهم خصصوا هذه الصورة بمزيد شبهة فقالوا انا اذا جوزنا النسخ انما نجوزه عند اختلاف المصالح وههنا الجهات متساوية فى أنها لله تعالى ومخلوقة له فتغيير القبلة من جانب الى جانب فعل خال عن المصلحة فيكون عبثا والعبث لايليق بالحكيم فدل هذا على ان هذا التغيير ليس من الله تعالى فتوصلوا بهذا الوجه الى الطعن فى الاسلام * ولنتكلم الآن فى تفسير الالفاظ ثم لنذكر الجواب عن هذه الشبهة على الوجه الذى قرره الله تعالى

(سيقول السفهاء) اى الذين خفت أحلامهم واستمهنوها بالتقليد والاعراض عن التدبر والنظر من قولهم ثوب سفيه اذا كان خفيف النسج وقيل السفيه البهات الكذاب المتعمد خلاف مايعلم وقيل الظلوم الجهول والمراد بالسفهاء هم اليهود على ماروى عن ابن عباس ومجاهد رضى الله عنهم قالوه انكار اللنسخ وكراهة للتحويل حيث كانوا يأنسون بموافقته عليه الصلاة والسلام لهم فى القبلة وقيل هم المنافقون وهو الانسب بقوله عزوعلا ألا انهم هم السفهاء وانما قالوه لمجرد الاستهزاء والطعن لا لاعتقادهم حقية القبلة الاولى وبطلان الثانية اذ ليس كلهم من اليهود وقيل هم المشركون

في كتابه الكريم * أما قوله سيقول السفهاء ففيه قولان (الاول) وهو اختيار القفال
ان هذا اللفظ وان كان للمستقبل ظاهرا لكنه قد يستعمل فى الماضى أيضا كالرجل
يعمل عملا فيطعن فيه بعض أعدائه فيقول أنا أعلم انهم سيطعنون على فيما فعلت ومجاز
هذا أن يكون القول فيما يكرر ويعاد فاذا ذكروه مرة فسيذكرونه بعد ذلك مرة أخرى فصح
على هذا التأويل أن يقال سيقول السفهاء من الناس ذلك وقد وردت الاخبار أنهم لما
قالوا ذلك نزلت الآية (القول الثانى) ان الله تعالى أخبر عنهم قبل ان ذكروا هذا الكلام
أنهم سيذكرونه وفيه فوائد (احداها) أنه عليه الصلاة والسلام اذا أخبر عن ذلك قبل
وقوعه كان هذا اخبارا عن الغيب فيكون معجزا (وثانيها) انه تعالى اذا أخبر عن ذلك
أولا ثم سمعه منهم فانه يكون تأذيه من هذا الكلام أقل مما اذا سمعه منهم أولا (وثالثها)
ان الله تعالى اذا اسمعه ذلك أولا ثم ذكر جوابه معه فحين يسمعه النبى عليه الصلاة
والسلام منهم يكون الجواب حاضرا فكان ذلك أولى مما اذا سمعه ولا يكون الجواب
حاضرا * وأما السفه فى أصل اللغة فقد شرحناه فى تفسير قوله تعالى قالوا أنؤمن
كما آمن السفهاء وبالجملة فان من لا يميز بين ماله وعليه ويعدل عن طريق منافعه الى
ما يضره يوصف بالخفة والسفه ولا شك ان الخطأ فى باب الدين أعظم مضرة منه فى باب
الدنيا فاذا كان العادل عن الرأى الواضح فى أمر دنياه يعد سفيها فمن يكون كذلك فى أمر
دينه كان أولى بهذا الاسم فلا كافر الا وهو سفيه فهذا اللفظ يمكن حمله على اليهود وعلى
المشركين وعلى المنافقين وعلى جملتهم ولقد ذهب الى كل واحد من هذه الوجوه قوم من
المفسرين (فاولها) قال ابن عباس ومجاهد هم اليهود وذلك لانهم كانوا يأنسون بموافقة
الرسول لهم فى القبلة وكانوا يظنون ان موافقته لهم فى القبلة ربما تدعوه الى أن يصير
موافقا لهم بالكلية فلما تحول عن تلك القبلة استوحشوا من ذلك واغتموا وقالوا قد عاد
الى طريقة آبائه واشتاق الى دينهم ولو ثبت على قبلتنا لعلمنا انه الرسول المنتظر المبشر به
فى التوراة فقالوا ما حكى الله عنهم فى هذه الآية (وثانيها) قال ابن عباس والبراء بن عازب
والحسن والاصم انهم مشركو العرب وذلك لانه عليه الصلاة والسلام كان متوجها الى
بيت المقدس حين كان بمكة والمشركون كانوا يتأذون منه بسبب ذلك فلما جاء الى المدينة
وتحول الى الكعبة قالوا أبى الا الرجوع الى موافقتنا ولو ثبت عليه لكان أولى به
(وثالثها) انهم المنافقون وهو قول السدى وهؤلاء انما ذكروا ذلك استهزاء من حيث لا تتميز
بعض الجهات عن بعض بخاصية معقولة تقتضى تحويل القبلة اليها فكان هذا التحويل
مجرد العبث والعمل بالرأى والشهوة وانما حملنا لفظ السفهاء على المنافقين لان هذا الاسم
مختص بهم قال الله تعالى الا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون (ورابعها) أنه يدخل فيه
الكل لان لفظ السفهاء لفظ عموم دخل فيه الالف واللام وقد بينا صلاحيته لكل الكفار
بحسب الدليل العقلى والنص أيضا يدل عليه وهو قوله ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من

ولم يقولوه كراهة للتحويل الى مكة بل طعنا فى الدين فانهم كانوا يقولون رغب عن قبلة آبائه ثم رجع اليها وليرجعن
الى دينهم أيضا وقيل هم
القادحون فى التحويل
منهم جميعا فيكون قوله
تعالى (من الناس) أى
الكفرة لبيان أن ذلك
المحكى لم يصدر عن كل فرد
فرد من تلك الطوائف
الثلاث بل عن أشقيائهم
المعتادين للخوض
فى فنون الفساد وهو
الاظهر اذ لو أريد بهم
طائفة مخصوصة منهم
لما كان لبيان كونهم
من الناس مزيد فائدة
وتخصيص سفهائهم
بالذكر لا يقتضى تسليم
الباقين للتحويل
وارتضاءهم اياه بل عدم
التفوه بالقدح مطلقا
أو بالعبارة المحكية (ما
ولاهم) أى أى شئ
صرفهم والاستفهام
للانكار والنفى (عن قبلتهم)
القبلة فعلة من المقابلة
كالوجهة من المواجهة
وهى الحالة التى يقابل
الشئ غيره عليها كالجلسة
للحالة التى يقع عليها
الجلوس يقال لا قبلة له
ولا دبرة اذا لم يهتد لجهة
أمره غلبت على الجهة
التى يستقبلها الانسان
فى الصلاة والمراد بها
ههنا بيت المقدس
واضافتها الى ضمير
المسلمين ووصفها بقوله تعالى (التى كانوا عليها) أى ثابتين مستمرين على التوجه اليها ومراعاتها واعتقاد حقيتها
لتأكيد الانكار فان الاختصاص بالشئ والاستمرار

سفه نفسه فوجب أن يتناول الكل قال القاضى المقصود من الآية بيان وقوع هذا الكلام منهم فى الجملة واذا كان كذلك لم يكن ادعاء العموم فيه بعيدا قلنا هذا القدر لا ينافى العموم ولا يقتضى تخصيصه بل الاقرب أن يكون الكل قد قال ذلك لان الاعداء مجبولون على القدح والطعن فاذا وجدوا مجالا لم يتركوا مقالا البتة * أما قوله تعالى ماولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ولاه عنه صرفه عنه وولى اليه بخلاف ولى عنه ومنه قوله ومن يولهم يومئذ دبره وقوله ماولاهم استفهام على جهة الاستهزاء والتعجب (المسئلة الثانية) فى هذ التولى وجهان (الاول) وهو المشهور المجمع عليه عند المفسرين انه لما حولت القبلة الى الكعبة من بيت المقدس عاب الكفار المسلمين فقالوا ماولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها فالضمير فى قوله ماولاهم للرسول والمؤمنين والقبلة التى كانوا عليها هى بيت المقدس * واختلفت الروايات فى أنه عليه الصلاة والسلام متى حول القبلة بعد ذهابه الى المدينة فعن أنس بن مالك رضى الله عنه مدتسعة أشهر أو عشرة أشهر وعن معاذ بعد ثلاثة عشر شهرا وعن قتادة بعد ستة عشر شهرا وعن ابن عباس والبراء بن عازب بعد سبعة عشر شهرا وهذا القول أثبت عندنا من سائر الاقوال وعن بعضهم ثمانية عشر شهرا من مقدمه قال الواقدى صرفت القبلة يوم الاثنين النصف من رجب على رأس سبعة عشر شهرا وقال آخرون بل سنتان (الوجه الثانى) قول أبى مسلم وهو أنه لما صح الخبر بأن الله تعالى حوله عن بيت المقدس الى الكعبة وجب القول به ولولا ذلك لاحتمل لفظ الآية أن يراد بقوله كانوا عليها أى السفهاء كانوا عليها فانهم كانوا لا يعرفون الا قبلة اليهود وقبلة النصارى فالاولى الى المغرب والثانية الى المشرق وماجرت عادتهم بالصلاة حتى يتوجهوا الى شئ من الجهات فلما رأوا رسول الله صلى الله عليه وسلم متوجها نحو الكعبة كان ذلك عندهم مستنكرا فقالوا كيف يتوجه أحد الى غيرها تين الجهتين المعروفتين فقال الله تعالى رادا عليهم قل لله المشرق والمغرب واعلم ان أبا مسلم صدق فانه لولا الروايات الظاهرة لكان هذا القول محتملا والله أعلم (المسئلة الثالثة) قال القفال القبلة هى الجهة التى يستقبلها الانسان وهى من المقابلة وانما سميت القبلة قبلة لان المصلى يقابلها وتقابله وقال قطرب يقولون فى كلامهم ليس لفلان قبلة أى ليس له جهة يأوى اليها وهو أيضا مأخوذ من الاستقبال وقال غيره اذا تقابل الرجلان فكل واحد منهما قبلة للآخر وقال بعض المحدثين

جعلت مأواك لى قرارا * وقبلة حيثما لجأت

* أما قوله تعالى قل لله المشرق والمغرب فاعلم أن هذا هو الجواب الاول عن تلك الشبهة وتقريره ان الجهات كلها لله ملكا وملكا فلا يستحق شئ منها لذاته أن يكون قبلة بل انما تصير قبلة لان الله تعالى جعلها قبلة واذا كان الامر كذلك فلا اعتراض عليه بالتحويل من جهة الى جهة أخرى فان قيل ما الحكمة أولا فى تعيين القبلة ثم ما الحكمة

عنها وزعمهم أنه خطأ وان أريد بهم المشركون فداره مجرد القصد الى الطعن فى الدين والقدح فى أحكامه واظهار أن كلا من التوجه اليها والانصراف عنها واقع بغير داع اليه لا لكراهتهم الانصراف عنها او التوجه الى مكة وتعليق الانكار بما يوليهم عنها لا بما يوجههم الى غيرها مع تلازمهما فى الوجود لما ان ترك الدين القديم أبعد عند العقول وانكار سببه أدخل لا للايذان بأن المنكرين هم اليهود بناء على ان المنكر عندهم هو التحويل عن خصوصية بيت المقدس الذى هو القبلة الحقة عندهم لا التوجه الى خصوصية قبلة أخرى أو هم المشركون بناء على ان المنكر عندهم ترك القبلة القديمة على وجه الطعن والقدح لا التوجه الى الكعبة لانه الحق عندهم فانه بمعزل عن ذلك كيف لا والمنافقون من أحد الفريقين لا محالة والاخبار بذلك قبل الوقوع مع كونه من دلائل النبوة حيث وقع كما أخبر لتوطين النفوس واعداد ما يبكتهم فان مفاجأة المكروه على النفس أشق وأشد والجواب العتيد لشغب الخصم الالد أرد وقوله عز وجل (قل لله المشرق

في تحويل القبلة من جهة الى جهة قلنا اما المسئلة الاولى ففيها الخلاف الشديد بين أهل السنة والمعتزلة أما أهل السنة فانهم يقولون لا يجب تعليل أحكام الله تعالى البتة (واحتجوا عليه بوجوه احدها) ان كل من فعل فعلا لغرض فاما أن يكون وجود ذلك الغرض أولى له من لا وجوده واما أن لا يكون كذلك بل الوجود والعدم بالنسبة اليه سيان فان كان الاول كان ناقصا لذاته مستكملا بغيره وذلك على الله محال وان كان الثانى استحال أن يكون غرضا ومقصودا ومرجحا فان قيل انه وان كان وجوده وعدمه بالنسبة اليه على السوية الا أن وجوده لما كان أنفع للغير من عدمه فالحكيم يفعله ليعود النفع الى الغير قلنا عود النفع الى الغير ولا عوده اليه هل هما بالنسبة الى الله تعالى على السواء أو ليس الامر كذلك وحينئذ يعود التقسيم (وثانيها) أن كل من فعل فعلا لغرض فاما أن يكون قادرا على تحصيل ذلك الغرض من دون تلك الواسطة أو لا يكون قادرا عليه فان كان الاول كان توسط تلك الواسطة عبثا وان كان الثانى كان عجزا وهو على الله محال (وثالثها) انه تعالى ان فعل فعلا لغرض فذلك الغرض ان كان قديما لزم من قدمه قدم الفعل وهو محال وان كان محدثا توقف احداثه على غرض آخر ولزم الدور أو التسلسل وهو محال (ورابعها) أن تخصيص احداث العالم بوقت معين دون ماقبله ومابعده ان كان لحكمة اختص بها ذلك الوقت دون ماقبله ومابعده كان طلب العلة فى انه لم حصلت تلك الحكمة فى ذلك الوقت دون سائر الاوقات كطلب العلة فى أنه لم حصل العالم فى ذلك الوقت دون سائر الاوقات فان استغنى أحدهما عن المرجح فكذا الآخر وان افتقر فكذا الآخر وان لم يتوقف ذلك على الحكمة فقد بطل توقيف فاعلية الله على الحكمة والغرض (وخامسها) ماسبق من الدلائل على أن جميع الكائنات من الخير والشر والكفر والايمان والطاعة والعصيان واقع بقدرة الله تعالى وارادته وذلك يبطل القول بالغرض لانه يستحيل أن يكون لله غرض يرجع الى العبد فى خلق الكفر فيه وتعذيبه عليه أبد الآباد (وسادسها) أن تعلق قدرة الله تعالى وارادته بايجاد الفعل المعين فى الازل اما أن يكون جائزا أو واجبا فان كان جائزا افتقر الى مؤثر آخر ويلزم التسلسل ولانه يلزم صحة العدم على القديم وان كان واجبا فالواجب لا يعلل فثبت عندنا بهذه الوجوه ان تعليل أفعال الله وأحكامه بالدواعى والاغراض محال واذا كان كذلك كانت فاعليته بمحض الالهية والقدرة والنفاذ والاستيلاء وهذا هو الذى دل عليه صريح قوله تعالى قل لله المشرق والمغرب فانه علل جواز النسخ بكونه مالكا للمشرق والمغرب والملك يرجع حاصله الى القدرة ولم يعلل ذلك بالحكمة على ماتقوله المعتزلة فثبت أن هذه الآية دالة بصريحها على قولنا ومذهبنا أما المعتزلة فقد قالوا لما دلت الدلائل على أنه تعالى حكيم والحكيم لا يجوز أن تكون أفعاله خالية عن الاغراض علمنا أن لله سبحانه فى كل أفعاله وأحكامه حكما واغراضا ثم انها تارة تكون ظاهرة جلية لنا وتارة مستورة خفية عنا وتحويل

والمغرب) استئناف مبنى على السؤال كأنه قيل فماذا أقول عند ذلك فقيل قل الخ أى لله تعالى ناحيتا الارض أى الجهات كلها ملكا وملكا وتصرفا فلا اختصاص لناحية منها لذاتها بكونها قبلة دون ماعداها بل انما هو بامر الله سبحانه ومشيئته (يهدى من يشاء) أن يهديه مشيئة تابعة للحكم الخفية التى لا يعلمها الا هو (الى صراط مستقيم) موصل الى سعادة الدارين وقد هدانا الى ذلك حيث أمرنا بالتوجه الى بيت المقدس تارة والى الكعبة أخرى حسبما يقتضيه مشيئته المقارنة لحكم أبية ومصالح خفية (وكذلك جعلناكم) توجيه للخطاب الى المؤمنين بين الخطابين المختصين بالرسول صلى الله عليه وسلم لتأييد مافى مضمون الكلام من التشريف وذلك اشارة الى مصدر جعلناكم لا الى جعل آخر مفهوم مما سبق كما قيل وتوحيد الكاف من القصد الى المؤمنين لما ان المراد مجرد الفرق بين الحاضر والمنقضى دون تعيين المخاطبين وما فيه من معنى البعد للايذان بعلو درجة المشار اليه وبعد منزلته فى الفضل وكمال تميزه به وانتظامه بسببه فى سلك الامور المشاهدة والكاف لتأكيد ما أفاده اسم الاشارة من الفخامة ومحلها فى الاصل النصب على انه

القبلة من جهة الى جهة أخرى يمكن أن يكون لمصالح خفية وأسرار مطوية عنا واذا كان الامر كذلك استحال الطعن بهذا التحويل فى دين الاسلام (المسئلة الرابعة) فى الكلام فى تلك الحكم على سبيل التفصيل واعلم أن أمثال هذه المباحث لا تكون قطعية بل غايتها أن تكون أمورا احتمالية * أما تعين القبلة فى الصلاة فقد ذكروا فيه حكما (أحدها) ان الله تعالى خلق فى الانسان قوة عقلية مدركة للمجردات والمعقولات وقوة خيالية متصرفة فى عالم الاجسام وقلما تنفك القوة العقلية عن مقارنة القوة الخيالية ومصاحبتها فاذا أراد الانسان استحضار أمر عقلى مجرد وجب أن يضع له صورة خيالية يحسها حتى تكون تلك الصورة الخيالية معينة على ادراك تلك المعانى العقلية ولذلك فان المهندس اذا أراد ادراك حكم من أحكام المقادير وضع له صورة معينة وشكلا معينا ليصير الحس والخيال معينين للعقل على ادراك ذلك الحكم الكلى ولما كان العبد الضعيف اذا وصل الى مجلس الملك العظيم فانه لابد وأن يستقبله بوجهه وأن لا يكون معرضا عنه وأن يبالغ فى الثناء عليه بلسانه ويبالغ فى الخدمة والتضرع له فاستقبال القبلة فى الصلاة يجرى مجرى كونه مستقبلا للملك لا معرضا عنه والقراءة والتسبيحات تجرى مجرى الثناء عليه والركوع والسجود يجرى مجرى الخدمة (وثانيها) ان المقصود من الصلاة حضور القلب وهذا الحضور لا يحصل الا مع السكون وترك الالتفات والحركة وهذا لا يتأتى الا اذا بقى فى جميع صلاته مستقبلا لجهة واحدة على التعيين فاذا اختص بعض الجهات بمزيد شرف فى الاوهام كان استقبال تلك الجهة أولى (وثالثها) ان الله تعالى يحب الموافقة والالفة بين المؤمنين وقد ذكر المنة بها عليهم حيث قال واذكروا نعمة الله عليكم الى قوله اخوانا ولو توجه كل واحد فى صلاته الى ناحية أخرى لكان ذلك يوهم اختلافا ظاهرا فعين الله تعالى لهم جهة معلومة وأمرهم جميعا بالتوجه نحوها ليحصل لهم الموافقة بسبب ذلك وفيه اشارة الى أن الله تعالى يحب الموافقة بين عباده فى أعمال الخير (ورابعها) أن الله تعالى خص الكعبة باضافتها اليه فى قوله بيتى وخص المؤمنين باضافتهم بصفة العبودية اليه وكلتا الاضافتين للتخصيص والتكريم فكأنه تعالى قال يامؤمن أنت عبدى والكعبة بيتى والصلاة خدمتى فاقبل بوجهك فى خدمتى الى بيتى وبقلبك الى (وخامسها) قال بعض المشايخ ان اليهود استقبلوا المغرب لان النداء لموسى عليه السلام جاء منه وذلك قوله وما كنت بجانب الغربى الآية والنصارى استقبلوا المشرق لان جبريل عليه السلام انما ذهب الى مريم عليها السلام من جانب المشرق لقوله تعالى واذكر فى الكتاب مريم اذ انتبذت من أهلها مكانا شرقيا والمؤمنون استقبلوا الكعبة لانها قبلة خليل الله ومولد حبيب الله وهى موضع حرم الله وكان بعضهم يقول استقبلت النصارى مطلع الانوار وقد استقبلنا مطلع سيد الانوار وهو محمد صلى الله عليه وسلم فمن نوره خلقت الانوار جميعا (وسادسها) قالوا الكعبة سرة الارض ووسطها فأمر الله تعالى جميع

نعت لمصدر محذوف وأصل التقدير جعلناكم أمة وسطا جعلا ﴿٦﴾ كائنا مثل ذلك الجعل فقدم على الفعل لافادة القصر واعتبرت الكاف مقحمة للنكتة المذكورة فصار نفس المصدر المؤكد لا نعتا له أى ذلك الجعل البديع جعلناكم (أمة وسطا) لا جعلا آخر أدنى منه والوسط فى الاصل اسم لما يستوى نسبة الجوانب اليه كمركز الدائرة ثم استعير للخصال المحمودة البشرية لكن لا لان الاطراف يتسارع اليها الخلل والاعواز والاوساط محمية محوطة كما قيل واستشهد عليه بقول ابن اوس الطائى كانت هى الوسط المحمى فاكتنفت بها الحوادث حتى أصبحت طرفا * فان تلك العلاقة بمعزل من الاعتبار فى هذا المقام اذ لا ملابسة بينها وبين اهلية الشهادة التى جعلت غاية للجعل المذكور بل لكون تلك الخصال أوساطا للخصال الذميمة المكتنفة بها من طرفى الافراط والتفريط كالعفة التى طرفاها الفجور والخمود وكالشجاعة التى التهور والجبن وكالحكمة التى طرفاها الجربزة والبلادة وكالعدالة التى هى كيفية متشابهة حاصلة من اجتماع تلك الاوساط المحفوفة باطرافها ثم أطلق على المتصف بها مبالغة كأنه نفسها وسوى فيه بين المفرد والجمع والمذكر والمؤنث رعاية لجانب

خلقه بالتوجه الى وسط الارض فى صلاتهم وهو اشارة الى أنه يجب العدل فى كل شئ ولاجله جعل وسط الارض قبلة الخلق (وسابعها) أنه تعالى أظهر حبه لمحمد عليه الصلاة والسلام بواسطة أمره باستقبال الكعبة وذلك لانه عليه الصلاة والسلام كان يتمنى ذلك مدة لاجل مخالفة اليهود فانزل الله تعالى قد نرى تقلب وجهك فى السماء الآية وفى الشاهد اذا وصف واحد من الناس بمحبة آخر قالوا فلان يحول القبلة لاجل فلان على جهة التمثيل فالله تعالى قد حول القبلة لاجل حبيبه محمد عليه الصلاة والسلام على جهة التحقيق وقال فلنولينك قبلة ترضاها ولم يقل قبلة أرضاها والاشارة فيه كأنه تعالى قال يامحمد كل أحد يطلب رضاى وأنا أطلب رضاك فى الدارين أما فى الدنيا فهذا الذى ذكرناه وأما فى الآخرة فقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى وفيه اشارة أيضا الى شرف الفقراء وهو أن الله تعالى سوى بين طرد الفقراء وبين الاعراض عن القبلة فقال فى طرد الفقراء فتطردهم فتكون من الظالمين وقال فى الاعراض عن القبلة ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم انك اذا لمن الظالمين فكأنه تعالى قال الكعبة قبلة وجهك والفقراء قبلة رحمتى فاعراضك عن قبلة وجهك يوجب كونك ظالما فالاعراض عن قبلة رحمتى كيف يكون (وثامنها) العرش قبلة الحملة والكرسى قبلة البررة والبيت المعمور قبلة السفرة والكعبة قبلة المؤمنين والحق قبلة المتحيرين من المؤمنين قال الله تعالى فأينما تولوا فثم وجه الله وثبت أن العرش مخلوق من النور والكرسى من الدر والبيت المعمور من الياقوت والكعبة من جبال خمسة من طور سينا وطور زيتا والجودى ولبنان وحرا والاشارة فيه كأن الله تعالى يقول ان كانت عليك ذنوب بمثقال هذه الجبال فأتيت الكعبة حاجا أو توجهت نحوها مصليا كفرتها عنك وغفرتها لك فهذا جملة الوجوه المذكورة فى هذا الباب والتحقيق هو الاول (المسئلة الخامسة) فى حكمة تحويل القبلة من جهة الى جهة قد ذكرنا شبهة القوم فى انكار هذا التحويل وهى ان الجهات لما كانت متساوية فى جميع الصفات كان تحويل القبلة من جهة الى جهة بمجرد العبث فلا يكون ذلك من فعل الحكيم والجواب عنه أما على قول أهل السنة انه لا يجب تعليل أحكام الله تعالى بالحكم فالامر ظاهر وأما على قول المعتزلة فلهم طريقان (الاول) أنه لا يمتنع اختلاف المصالح بحسب اختلاف الجهات وبيانه من وجوه (أحدها) أنه اذا ترسخ فى أوهام بعض الناس ان هذه الجهات أشرف من غيرها بسبب ان هذا البيت بناه الخليل وعظمه كان هذا الانسان عند استقباله أشد تعظيما وخشوعا وذلك مصلحة مطلوبة (وثانيها) انه لما كان بناء هذا البيت سببا لظهور دولة العرب كانت رغبتهم فى تعظيمه أشد (وثالثها) ان اليهود لما كانوا يعيرون المسلمين عند استقبال بيت المقدس بانه لولا أنا أرشدناكم الى القبلة لما كنتم تعرفون القبلة فصار ذلك سببا لتشويش الخواطر وذلك مخل بالخضوع والخشوع فهذا يناسب الصرف عن تلك القبلة (ورابعها) أن الكعبة

الاصل كما أن سائر الاسماء التى يوصف بها وقد روعيت ههنا نكتة رائقة هى ان الجعل المشار اليه عبارة عما تقدم ذكره من هدايته تعالى الى الحق الذى عبر عنه بالصراط المستقيم الذى هو الطريق السوى الواقع فى وسط الطرق الجائرة عن القصد الى الجوانب فانا اذا فرضنا خطوطا كثيرة واصلة بين نقطتين متقابلتين فالخط المستقيم انما هو الخط الواقع فى وسط تلك الخطوط المنحنية ومن ضرورة كونه وسطا بين الطرق الجائرة كون الامة المهدية اليه أمة وسطا بين الامم السالكة الى تلك الطرق الزائغة أى متصفة بالخصال الحميدة خيارا وعدولا مزكين بالعلم والعمل (لتكونوا شهداء على الناس) بان الله عز وجل قد أوضح السبل وأرسل الرسل فبلغوا ونصحوا وذكروا فهل من مدكر وهى غاية للجعل المذكور مترتبة عليه فان العدالة كما أشير اليه حيث كانت هى الكيفية المتشابهة المتألفة من العفة التى هى فضيلة القوة الشهوية البهيمية والشجاعة التى هى فضيلة القوة الغضبية السبعية والحكمة التى هى فضيلة القوة العقلية الملكية المشار اليها بقوله عز وعلا ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا كان المتصف بها واقفا على الحقائق المودعة

منشأ محمد صلى الله عليه وسلم فتعظيم الكعبة يقتضى تعظيم محمد عليه الصلاة والسلام وذلك أمر مطلوب لانه متى رسخ فى قلبهم تعظيمه كان قبولهم لاوامره ونواهيه فى الدين والشريعة أسرع وأسهل والمفضى الى المطلوب مطلوب فكان تحويل القبلة مناسبا (وخامسها) ان الله تعالى بين ذلك فى قوله وماجعلنا القبلة التى كنت عليها الالنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه فأمرهم الله تعالى حين كانوا بمكة أن يتوجهوا الى بيت المقدس ليتميزوا عن المشركين فلما هاجروا الى المدينة و بها اليهود أمروا بالتوجه الى الكعبة ليتميزوا عن اليهود * أما قوله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم فالهداية قد تقدم القول فيها قالت المعتزلة انها هى الدلالة الموصلة والمعنى انه تعالى يدل على ماهو للعباد أصلح والصراط المستقيم هو الذى يؤديهم اذا تمسكوا به الى الجنة قال أصحابنا هذه الهداية اما أن يكون المراد منها الدعوة أو الدلالة أو تحصيل العلم فيه والاولان باطلان لانهما عامان لجميع المكلفين فوجب حمله على الوجه الثالث وذلك يقضى بأن الهداية والاضلال من الله تعالى * قوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس و يكون الرسول عليكم شهيدا) اعلم ان فى هذه الآية مسائل (المسئلة الاولى) الكاف فى كذلك كاف التشبيه والمشبه به أى شئ هو وفيه وجوه (أحدها) أنه راجع الى معنى يهدى أى كما أنعمنا عليكم بالهداية كذلك أنعمنا عليكم بأن جعلناكم أمة وسطا (وثانيها) قول أبى مسلم تقديره كما هديناكم الى قبلة هى أوسط القبل كذلك جعلناكم أمة وسطا (وثالثها) أنه عائد الى ماتقدم من قوله فى حق ابراهيم عليه السلام ولقد اصطفيناه فى الدنيا أى فكما اصطفيناه فى الدنيا فكذلك جعلناكم أمة وسطا (ورابعها) يحتمل عندى أن يكون التقدير ولله المشرق والمغرب فهذه الجهات بعد استوائها فى كونها ملكا لله وملكا له خص بعضها بمزيد التشريف والتكريم بأن جعله قبلة فضلا منه واحسانا فكذلك العباد كلهم مشتركون فى العبودية الا أنه خص هذه الامة بمزيد الفضل والعدالة فضلا منه واحسانا لا وجوبا (وخامسها) أنه قد يذكر ضمير الشئ وان لم يكن المضمر مذكورا اذا كان المضمر مشهورا معروفا كقوله تعالى انا أنزلناه فى ليلة القدر ثم من المشهور المعروف عند كل أحد أنه سبحانه هو القادر على اعزاز من شاء واذلال من شاء فقوله وكذلك جعلناكم أى ومثل ذلك الجعل العجيب الذى لا يقدر عليه أحد سواه جعلناكم أمة وسطا (المسئلة الثانية) اعلم أنه اذا كان الوسط اسما حركت الوسط كقولك أمة وسطا والظرف مخفف تقول جلست وسط القوم واختلفوا فى تفسير الوسط وذكروا أمورا (أحدها) ان الوسط هو العدل والدليل عليه الآية والخبر والشعر والنقل والمعنى أما الآية فقوله تعالى قال أوسطهم أى أعدلهم وأما الخبر فما روى القفال عن الثورى عن أبى سعيد الخدرى عن النبى صلى الله عليه وسلم أمة وسطا قال عدلا وقال عليه الصلاة والسلام خير الامور أوسطها أى أعدلها وقيل كان النبى صلى الله عليه وسلم أوسط قريش نسبا

فى الكتاب المبين المنطوى على أحكام الدين وأحوال الامم أجمعين حاويا الشرائط الشهادة عليهم روى أن الامم يوم القيامة يجحدون تبليغ الانبياء عليهم السلام فيطالبهم الله تعالى بالبينة وهو أعلم اقامة للحجة على المنكرين و زيادة لخزيهم بان كذبهم من بعدهم من الامم فيؤتى بأمة محمد صلى الله عليه وسلم فيشهدون فيقول الامم من أين عرفتم فيقولون علمنا ذلك باخبار الله تعالى فى كتابه الناطق على لسان نبيه الصادق فيؤتى عند ذلك بالنبى صلى الله عليه وسلم و يسئل عن حال أمته فيزكيهم و يشهد بعدالتهم وذلك قوله عز قائلا (و يكون الرسول عليكم شهيدا) وكلمة الاستعلا لمافى الشهيد من معنى الرقيب والمهيمن وقيل لتكونوا شهداء على الناس فى الدنيا فيما لايقبل فيه الشهادة الامن العدول الاخيار وتقديم الظرف للدلالة على اختصاص شهادته عليه السلام بهم

وقال عليه الصلاة والسلام عليكم بالنمط الاوسط وأما الشعر فقول زهير

هم وسط يرضى الانام بحكمهم ❁ اذا نزلت احدى الليالى العظائم

وأما النقل فقال الجوهرى فى الصحاح وكذلك جعلناكم أمة وسطا أى عدلا وهو الذى قاله الاخفش والخليل وقطرب وأما المعنى فمن وجوه (أحدها) ان الوسط حقيقة فى البعد عن الطرفين ولاشك ان طرفى الافراط والتفريط رديئان فالمتوسط فى الاخلاق يكون بعيدا عن الطرفين فكان متعدلا فاضلا (وثانيها) انما سمى العدل وسطا لانه لايميل الى أحد الخصمين والعدل هو المعتدل الذى لايميل الى أحد الطرفين (وثالثها) لاشك ان المراد بقوله وكذلك جعلناكم أمة وسطا طريقة المدح لهم لانه لايجوز أن يذكر الله تعالى وصفا ويجعله كالعلة فى أن جعلهم شهودا له ثم يعطف على ذلك شهادة الرسول الا وذلك مدح فثبت ان المراد بقوله وسطا ما يتعلق بالمدح فى باب الدين ولا يجوز أن يمدح الله الشهود حال حكمه عليهم بكونهم شهودا الا بكونهم عدولا فوجب أن يكون المراد من الوسط العدالة (ورابعها) ان أعدل بقاع الشئ وسطه لان حكمه مع سائر أطرافه على سواء وعلى اعتدال والاطراف يتسارع اليها الخلل والفساد والاوساط محمية محوطة فلما صح ذلك فى الوسط صار كأنه عبارة عن المعتدل الذى لايميل الى جهة دون جهة (القول الثانى) ان الوسط من كل شئ خياره قالوا وهذا التفسير أولى من الاول لوجوه (الاول) ان لفظ الوسط يستعمل فى الجمادات قال صاحب الكشاف اكتريت جملا من اعرابى بمكة للحج فقال أعطنى من سطاتهنه أراد من خيار الدنانير ووصف العدالة لايوجد فى الجمادات فكان هذا التفسير أولى (الثانى) أنه مطابق لقوله تعالى كنتم خير أمة اخرجت للناس (الثالث) ان الرجل اذا قال فلان اوسطنا نسبا فالمعنى انه أكثر فضلا وهذا وسط فيهم كواسطة القلادة وأصل هذا ان الاتباع يتحوشون الرئيس فهو فى وسطهم وهم حوله فقيل وسط لهذا المعنى (القول الرابع) يجوز أن يكونوا وسطا على معنى أنهم متوسطون فى الدين بين المفرط والمفرط والغالى والمقصر فى الاشياء لانهم لم يغلوا كما غلت النصارى فجعلوا ابنا والها ولا قصروا كتقصير اليهود فى قتل الانبياء وتبديل الكتب وغير ذلك مما قصروا فيه واعلم ان هذه الاقوال متقاربة غير متنافيه والله أعلم (المسئلة الثالثة) احتج الاصحاب بهذه الآية على ان فعل العبد مخلوق لله تعالى لان هذه الآية دالة على ان عدالة هذه الامة وخيريتهم بجعل الله وخلقه وهذا صريح فى المذهب قالت المعتزلة المراد من هذا الجعل فعل الالطاف التى علم الله تعالى انه متى فعلها لهذه الامة اختاروا عندها الصواب فى القول والعمل أجاب الاصحاب عنه من وجوه (الاول) ان هذا ترك للظاهر وذلك لا يصار اليه الا عند قيام الدلائل على أنه لايمكن حمل الآية على ظاهرها لكنا قد بينا ان الدلائل العقلية الباهرة ليست الا معنا أقصى ما للمعتزلة فى هذا الباب التمسك بفصل المدح والذم

والثواب والعقاب وقد بينا مرارا كثيرة ان هذه الطريقة منتقضة على أصولهم بمسئلة العلم ومسئلة الداعى والكلام المنقوض لا التفات اليه البتة (الوجه الثانى) انه تعالى قال قبل هذه الآية يهدى من يشاء الى صراط مستقيم وقد بينا دلالة هذه الآية على قولنا فى انه تعالى يخص البعض بالهداية دون البعض فهذه الآية يجب أن تكون محمولة على ذلك لتكون كل واحدة منهما مؤكدة لمضمون الاخرى (الوجه الثالث) ان كل ما فى مقدور الله تعالى من الالطاف فى حق الكل فقد فعله واذا كان كذلك لم يكن لتخصيص المؤمنين بهذا المعنى فائدة (الرابع) وهو ان الله تعالى ذكر ذلك فى معرض الامتنان على هذه الامة وفعل اللطف واجب والواجب لا يجوز ذكره فى معرض الامتنان (المسئلة الرابعة) احتج جمهور الاصحاب وجمهور المعتزلة بهذه الآية على ان اجماع الامة حجة فقالوا أخبر الله تعالى عن عدالة هذه الامة وعن خيريتهم فلو أقدموا على شئ من المحظورات لما اتصفوا بالخيرية واذا ثبت انهم لا يقدمون على شئ من المحظورات وجب أن يكون قولهم حجة فان قيل الآية متروكة الظاهر لان وصف الامة بالعدالة يقتضى اتصاف كل واحد منهم بها وخلاف ذلك معلوم بالضرورة فلابد من حملها على البعض فنحن نحملها على الأئمة المعصومين سلمنا أنها ليست متروكة الظاهر لكن لا نسلم ان الوسط من كل شئ خياره والوجوه التى ذكرتموها معارضة بوجهين (الاول) ان عدالة الرجل عبارة عن أداء الواجبات واجتناب المحرمات وهذا من فعل العبد وقد أخبر الله تعالى أنه جعلهم وسطا فاقتضى ذلك ان كونهم وسطا من فعل الله تعالى وذلك يقتضى أن يكون كونهم وسطا غير كونهم عدولا والا لزم وقوع مقدور واحد بقادرين وهو محال (الثانى) ان الوسط اسم لما يكون متوسطا بين شيئين فجعله حقيقة فى العدالة والخيرية يقتضى الاشتراك وهو خلاف الاصل سلمنا اتصافهم بالخيرية ولكن لم لا يكفى فى حصول هذا الوصف الاجتناب عن الكبائر فقط واذا كان كذلك احتمل ان الذى أجمعوا عليه وان كان خطأ لكنه من الصغائر فلا يقدح ذلك فى خيريتهم ومما يؤكد هذا الاحتمال أنه تعالى حكم بكونهم عدولا ليكونوا شهداء على الناس وفعل الصغائر لا يمنع الشهادة سلمنا اجتنابهم عن الصغائر والكبائر ولكن الله تعالى بين ان اتصافهم بذلك انما كان لكونهم شهداء على الناس ومعلوم ان هذه الشهادة انما تتحقق فى الآخرة فيلزم وجوب تحقق عدالتهم هناك لان عدالة الشهود انما تعتبر حالة الاداء لا حالة التحمل وذلك لا نزاع فيه لان الامة تصير معصومة فى الآخرة فلم قلت انهم فى الدنيا كذلك سلمنا وجوب كونهم عدولا فى الدنيا لكن المخاطبين بهذا الخطاب هم الذين كانوا موجودين عند نزول هذه الآية لان الخطاب مع من لم يوجد محال واذا كان كذلك فهذه الآية تقتضى عدالة أولئك الذين كانوا موجودين فى ذلك الوقت ولا تقتضى عدالة غيرهم فهذه الآية تدل على ان اجماع أولئك حق فيجب أن لا نتمسك بالاجماع الا اذا علمنا حصول

قول كل أولئك فيه لكن ذلك لا يمكن الا اذا علمنا كل واحد من أولئك الاقوام بأعيانهم وعلمنا بقاء كل واحد منهم الى ما بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم وعلمنا حصول أقوالهم باسرهم فى ذلك الاجماع ولما كان ذلك كالمتعذر امتنع التمسك بالاجماع والجواب عن قوله الآية متروكة الظاهر قلنا لانسلم فان قوله وكذلك جعلناكم أمة وسطا يقتضى أنه تعالى جعل كل واحد منهم عند اجتماعه مع غيره بهذه الصفة وعندنا انهم فى كل أمر اجتمعوا عليه فان كل واحد منهم يكون عدلا فى ذلك الامر بل اذا اختلفوا فعند ذلك قد يفعلون القبيح وانما قلنا ان هذا خطاب معهم حال الاجتماع لان قوله جعلناكم خطاب لمجموعهم لا لكل واحد منهم وحده على أنا وان سلمنا ان هذا يقتضى كون كل واحد منهم عدلا لكننا نقول ترك العمل به فى حق البعض لدليل قام عليه فوجب أن يبقى معمولا به فى حق الباقى وهذا معنى ما قال العلماء ليس المراد من الآية أن كلهم كذلك بل المراد انه لا بد وأن يوجد فيما بينهم من يكون بهذه الصفة فاذا كنا لا نعلمهم بأعيانهم افتقرنا الى اجتماع جماعتهم على القول والفعل لكى يدخل المعتبرون فى جملتهم مثاله ان الرسول عليه الصلاة والسلام اذا قال ان واحدا من أولاد فلان لا بد وأن يكون مصيبا فى الرأى والتدبير فاذا لم نعلمه بعينه ووجدنا أولاده مجتمعين على رأى علمناه حقا لانه لا بد وأن يوجد فيهم ذلك المحق فأما اذا اجتمعوا سوى الواحد على رأى لم نحكم بكونه حقا لتجويز أن يكون الصواب مع ذلك الواحد الذى خالف ولهذا قال كثير من العلماء انا لو ميزنا فى الامة من كان مصيبا عمن كان مخطئا كانت الحجة قائمة فى قول المصيب ولم نعتبر البتة بقول المخطئ قوله لو كان المراد من كونهم وسطا هو المراد من عدالتهم لزم أن يكون فعل العبد خلقا لله تعالى قلنا هذا مذهبنا على ما تقدم بيانه قوله لم قلتم ان اخبار الله تعالى عن عدالتهم وخيريتهم يقتضى اجتنابهم عن الصغائر قلنا خبر الله تعالى صدق والخبر الصدق يقتضى حصول المخبر عنه وفعل الصغيرة ليس بخير فالجمع بينهما متناقض ولقائل أن يقول الاخبار عن الشخص بأنه خير أعم من الاخبار عنه بأنه خير فى جميع الامور أو فى بعض الامور ولذلك فانه يصح تقسيمه الى هذين القسمين فيقال الخير اما أن يكون خيرا فى بعض الامور دون البعض أو فى كل الامور ومورد التقسيم مشترك بين القسمين فمن كان خيرا من بعض الوجوه دون البعض يصدق عليه انه خير فاذن اخبار الله تعالى عن خيرية الامة لا يقتضى اخباره تعالى عن خيريتهم فى كل الامور فثبت ان هذا لا ينافى اقدامهم على الكبائر فضلا عن الصغائر وكنا قد نصرنا هذه الدلالة فى أصول الفقه الا ان هذا السؤال وارد عليها أما السؤال الآخر فقد أجيب عنه بأن قوله وكذلك جعلناكم أمة وسطا خطاب لجميع الامة أولها وآخرها من كان منهم موجودا وقت نزول هذه الآية ومن جاء بعدهم الى قيام الساعة كما أن قوله كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام يتناول الكل ولا يختص بالموجودين فى ذلك الوقت وكذلك سائر تكاليف الله تعالى

واوامره وزواجره خطاب لجميع الامة فان قيل لوكان الامر كذلك لكان هذا خطابا لجميع من يوجد الى قيام الساعة فانما حكم لجماعتهم بالعدالة فمن أين حكمت لاهل كل عصر بالعدالة حتى جعلتهم حجة على من بعدهم قلنا لانه تعالى لما جعلهم شهداء على الناس فلو اعتبرنا أول الامة وآخرها بمجموعها فى كونها حجة على غيرها لزالت الفائدة اذ لم يبق بعد انقضائها من تكون الامة حجة عليه فعلمنا ان المراد به أهل كل عصر و يجوز تسمية أهل العصر الواحد بالامة فان الامة اسم للجماعة التى تؤم جهة واحدة ولا شك ان أهل كل عصر كذلك ولانه تعالى قال أمة وسطا فعبر عنهم بلفظ النكرة ولا شك ان هذا يتناول أهل كل عصر (المسئلة الخامسة) اختلف الناس فى ان الشهادة المذكورة فى قوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس تحصل فى الآخرة أو فى الدنيا فالقول الاول انها تقع فى الآخرة والذاهبون الى هذا القول لهم وجهان (الاول) وهو الذى عليه الاكثرون ان هذه الامة تشهد للانبياء على أممهم الذين يكذبونهم روى ان الامم يجحدون تبليغ الانبياء فيطالب الله تعالى الانبياء بالبينة على أنهم قد بلغوا وهو أعلم فيؤتى بأمة محمد صلى الله عليه وسلم فيشهدون فتقول الامم من أين عرفتم فيقولون علمنا ذلك باخبار الله تعالى فى كتابه الناطق على لسان نبيه الصادق فيؤتى بمحمد عليه الصلاة والسلام فيسئل عن حال أمته فيزكيهم و يشهد بعدالتهم وذلك قوله فكيف اذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا وقد طعن القاضى فى هذه الرواية من وجوه (اولها) ان مدار هذه الرواية على ان الامم يكذبون أنبياءهم وهذا بناء على ان أهل القيامة قد يكذبون وهذا باطل عند القاضى الا انا سنتكلم على هذه المسئلة فى سورة الانعام فى تفسير قوله تعالى ثم لم تكن فتنتهم الا أن قالوا والله ربنا ما كنا مشركين انظر كيف كذبوا على أنفسهم (وثانيها) ان شهادة الامة وشهادة الرسول مستندة فى الآخرة الى شهادة الله تعالى على صدق الانبياء واذا كان كذلك فلم لم يشهد الله تعالى لهم بذلك ابتداء وجوابه الحكمة فى ذلك تمييز أمة محمد صلى الله عليه وسلم فى الفضل عن سائر الامم بالمبادرة الى تصديق الله تعالى وتصديق جميع الانبياء والايمان بهم جميعا فهم بالنسبة الى سائر الامم كالعدل بالنسبة الى الفاسق فلذلك يقبل الله شهادتهم على سائر الامم ولا يقبل شهادة الامم عليهم اظهارا لعدالتهم وكشفا عن فضيلتهم ومنقبتهم (وثالثها) ان مثل هذه الاخبار لا تسمى شهادة وهذا ضعيف لقوله عليه الصلاة والسلام اذا علمت مثل الشمس فاشهد والشئ الذى أخبر الله تعالى عنه فهو معلوم مثل الشمس فوجب جواز الشهادة عليه (الوجه الثانى) قالوا معنى الآية لتشهدوا على الناس بأعمالهم التى خالفوا الحق فيها قال ابن زيد الاشهاد أربعة (أولها) الملائكة الموكلون باثبات اعمال العباد قال الله تعالى وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد وقال ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد وقال وان عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون (وثانيها) شهادة الانبياء وهو المراد بقوله

(تعالى)

تعالى حاكيا عن عيسى عليه السلام وكنت عليهم شهيدا مادمت فيهم فلما توفيتنى كنت
أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شئ شهيد وقال فى حق محمد صلى الله عليه وسلم وأمته
فى هذه الآية لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وقال فكيف
اذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا (وثالثها) شهادة امة محمد خاصة
قال تعالى وجئ بالنبيين والشهداء وقال تعالى ويوم يقوم الاشهاد (ورابعها) شهادة
الجوارح وهى بمنزلة الاقرار بل أعجب منه قال تعالى يوم تشهد عليهم ألسنتهم الآية وقال
اليوم نختم على أفواههم الآية (القول الثانى) ان أداء هذه الشهادة انما يكون
فى الدنيا وتقريره ان الشهادة والمشاهدة والشهود هو الرؤية يقال شاهدت كذا اذا رأيته
وأبصرته ولما كان بين الابصار بالعين وبين المعرفة بالقلب مناسبة شديدة لاجرم قد تسمى
المعرفة التى فى القلب مشاهدة وشهودا والعارف بالشئ شاهدا ومشاهدا ثم سميت الدلالة
على الشئ شاهدا على الشئ لانها هى التى بها صار الشاهد شاهدا ولما كان المخبر عن
الشئ والمبين لحاله جاريا مجرى الدليل على ذلك سمى ذلك المخبر أيضا شاهدا ثم اختص هذا
اللفظ فى عرف الشرع بمن يخبر عن حقوق الناس بألفاظ مخصوصة على جهات
مخصوصة اذا عرفت هذا فنقول ان كل من عرف حال شئ وكشف عنه كان شاهدا عليه
والله تعالى وصف هذه الامة بالشهادة فهذه الشهادة اما أن تكون فى الآخرة أو فى الدنيا
لاجائز ان تكون فى الآخرة لان الله تعالى جعلهم عدولا فى الدنيا لاجل أن يكونوا شهداء
وذلك يقتضى ان يكونوا شهداء فى الدنيا انما قلنا انه تعالى جعلهم عدولا فى الدنيا لانه
تعالى قال وكذلك جعلناكم أمة وهذا اخبار عن الماضى فلا أقل من حصوله فى الحال
وانما قلنا ان ذلك يقتضى صيرورتهم شهودا فى الدنيا لانه تعالى قال وكذلك جعلناكم
أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس رتب كونهم شهداء على صيرورتهم وسطا ترتيب
الجزاء على الشرط فاذا حصل وصف كونهم وسطا فى الدنيا وجب أن يحصل وصف كونهم
شهداء فى الدنيا فان قيل تحمل الشهادة لايحصل الا فى الدنيا وتحمل الشهادة قد يسمى
شاهدا وان كان الاداء لايحصل الا فى القيامة قلنا الشهادة المعتبرة فى الاية هى الاداء
لا التحمل بدليل انه تعالى اعتبر العدالة فى هذه الشهادة والشهادة التى يعتبر فيها العدالة
هى الاداء لا التحمل فثبت ان الآية تقتضى كون الامة مؤدين للشهادة فى دار الدنيا وذلك
يقتضى أن يكون مجموع الامة اذا أخبروا عن شئ أن يكون قولهم حجة ولامعنى لقولنا
الاجماع حجة الا هذا فثبت ان الآية تدل على ان الاجماع حجة من هذا الوجه أيضا واعلم
ان الدليل الذى ذكرناه على صحة هذا القول لايبطل القولين الاولين لانا بينا بهذه الدلالة
وان الامة لابد وأن يكونوا شهودا فى الدنيا وهذا لاينافى كونهم شهودا فى القيامة أيضا
على الوجه الذى وردت الاخبار به فالحاصل ان قوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس
اشارة الى ان قولهم عند الاجماع حجة من حيث ان قولهم عند الاجماع يبين للناس الحق

ويؤكد ذلك قوله تعالى ويكون الرسول عليكم شهيدا يعنى مؤديا ومثبتا ثم لايمتنع أن تحصل مع ذلك لهم الشهادة فى الآخرة فيجرى الواقع منهم فى الدنيا مجرى التحمل لانهم اذا أثبتوا الحق عرفوا عنده من القابل ومن الراد ثم يشهدون بذلك يوم القيامة كما ان الشاهد على العقود يعرف ما الذى تم وما الذى لم يتم ثم يشهد بذلك عند الحاكم (المسئلة السادسة) دلت الآية على ان من ظهر كفره وفسقه نحو المشبهة والخوارج والروافض فانه لايعتد به فى الاجماع لان الله تعالى انما جعل الشهداء من وصفهم بالعدالة والخيرية ولايختلف فى ذلك الحكم من فسق أو كفر بقول أو فعل ومن كفر برد النص أو كفر بالتأويل (المسئلة السابعة) انما قال شهداء على الناس ولم يقل شهداء للناس لان قولهم يقتضى التكليف اما بقول واما بفعل وذلك عليه لاله فى الحال فان قيل لم أخرت صلة الشهادة أولا وقدمت آخرا قلنا لان الغرض فى الاول اثبات شهادتهم على الامم وفى الآخر الاختصاص بكون الرسول شهيدا عليهم ❊ قوله تعالى (وماجعلنا القبلة التى كنت عليها الالنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه وان كانت لكبيرة الاعلى الذين هدى الله وما كان الله ليضيع ايمانكم ان الله بالناس لرؤف رحيم) اعلم ان قوله وماجعلنا معناه ماشرعنا وماحكمنا كقوله ماجعل الله من بحيرة أى ماشرعها ولاجعلها دينا وقوله كنت عليها أى كنت معتقد الاستقبالها كقول القائل كان لفلان على فلان دين وقوله التى كنت عليها ليس بصفة للقبلة انما هو ثانى مفعولى جعل يريد وماجعلنا القبلة الجهة التى كنت عليها ثم ههنا وجهان (الاول) أن يكون هذا الكلام بيانا للحكمة فى جعل الكعبة قبلة وذلك لانه عليه الصلاة والسلام كان يصلى بمكة الى الكعبة ثم أمر بالصلاة الى بيت المقدس بعد الهجرة تأليفا لليهود ثم حول الى الكعبة فنقول وماجعلنا القبلة الجهة التى كنت عليها أولا يعنى ومارددناك اليها الا امتحانا للناس وابتلاء (الثانى) يجوز أن يكون قوله التى كنت عليها بيانا للحكمة فى جعل بيت المقدس قبلة يعنى ان اصل أمرك أن تستقبل الكعبة وان استقبالك بيت المقدس كان أمرا عارضا لغرض وانما جعلنا القبلة الجهة التى كنت عليها قبل وقتك هذا وهى بيت المقدس لنمتحن الناس وننظر من يتبع الرسول ومن لايتبعه وينفر عنه وههنا وجه ثالث ذكره أبو مسلم فقال لولا الروايات لم تدل الآية على قبلة من قبل كان الرسول عليه الصلاة والسلام عليها الا انه قد يقال كنت بمعنى صرت كقوله تعالى كنتم خير أمة وقد يقال كان فى معنى لم يزل كقوله تعالى وكان الله عزيزا حكيما فلا يمتنع أن يراد بقوله وماجعلنا القبلة التى كنت عليها أى التى لم تزل عليها وهى الكعبة الاكذا وكذا أما قوله الالنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اللام فى قوله الالنعلم لام الغرض والكلام فى انه هل يصح الغرض على الله أولا يصح وبتقدير أن لايصح فكيف تأويل هذا الكلام فقد تقدم (المسئلة الثانية) وماجعلنا كذا وكذا الالنعلم كذا يوهم ان العلم بذلك الشئ لم يكن حاصلا

من الاسرار الحقيقة بأن يخص معرفته به عليه السلام وليس الموصول صفة للقبلة بل هو مفعول ثان للجعل وماقيل من ان الجعل تحويل الشئ من حالة الى اخرى فالملتبس بالحالة الثانية هو المفعول الثانى كما فى قولك جعلت الطين خزفا فينبغى ان يكون المفعول الاول هو الموصول والثانى هو القبلة فكلام صناعى ينساق اليه الذهن بحسب النظر الجليل ولكن التأمل اللائق يهدى الى العكس فان المقصود افادته ليس جعل الجهة قبلة لاغير كما يفيده ماذكر بل هو جعل القبلة المحققة الوجود هذه الجهة دون غيرها والمراد بالموصول هى الكعبة فانه عليه الصلاة والسلام كان يصلى اليها ولاثم لماهاجر أمر بالصلاة الى الصخرة تألفا لليهود أوهى الصخرة لماروى عن ابن عباس رضى الله عنهما من ان قبلته عليه السلام بمكة كانت بيت المقدس الا انه كان يجعل الكعبة بينه وبينه وعلى هذه الرواية لايمكن ان يراد بالقبلة الاولى الكعبة وأما ﴿ فهو ﴾

فهو فعل ذلك الفعل ليحصل له ذلك العلم وهذا يقتضى ان الله تعالى لم يعلم تلك الاشياء قبل وقوعها ونظيره فى الاشكال قوله ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين وقوله الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا وقوله لعله يتذكر أو يخشى وقوله فليعلمن الله الذين صدقوا وقوله أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين وقوله وماكان له عليهم من سلطان الا لنعلم من يؤمن بالآخرة والكلام فى هذه المسئلة قدمر مستقصى فى قوله واذا ابتلى والمفسرون أجابوا عنه من وجوه (احدها) ان قوله الا لنعلم معناه الا ليعلم حزبنا من النبيين والمؤمنين كما يقول الملك فتحنا البلدة الفلانية بمعنى فتحها أولياؤنا ومنه يقال فتح عمر السواد ومنه قوله عليه الصلاة والسلام فيما يحكيه عن ربه استقرضت عبدى فلم يقرضنى وشتمنى ولم يكن ينبغى له أن يشتمنى يقول وادهراه وأنا الدهر وفى الحديث من أهان لى وليا فقد أهاننى (وثانيها) معناه ليحصل المعلوم فيصير موجودا ثم اذا صار موجودا علمه الله موجودا فانه قبل وجوده يستحيل أن يعلمه الله موجودا فقوله الا لنعلم معناه الا لنعلمه موجودا فان قيل فهذا يقتضى حدوث العلم قلنا اختلفوا فى ان العلم بأن الشئ سيوجد هل هو علم بوجوده اذا وجد الخلاف فيه مشهور (وثالثها) الا لنميز هؤلاء من هؤلاء بانكشاف مافى قلوبهم من الاخلاص والنفاق فيعلم المؤمنون من يوالون منهم ومن يعادون فسمى التمييز علما لانه أحد فوائد العلم وثمراته (ورابعها) الا لنعلم معناه الا لنرى ومجاز هذا ان العرب تضع العلم مكان الرؤية والرؤية مكان العلم كقوله ألم تركيف ورأيت وعلمت وشهدت ألفاظ متعاقبة (وخامسها) ماذهب اليه الفراء وهو ان حدوث العلم فى هذه الآية راجع الى المخاطبين ومثاله ان جاهلا وعاقلا اجتمعا فيقول الجاهل الحطب يحرق النار ويقول العاقل بل النار تحرق الحطب وسنجمع بينهما لنعلم أيهما يحرق صاحبه معناه لنعلم أينا الجاهل فكذلك قوله الا لنعلم أى الا لتعلموا والغرض من هذا الجنس من الكلام الاستمالة والرفق فى الخطاب كقوله وانا أو اياكم لعلى هدى فأضاف الكلام الموهم للشك الى نفسه ترقيقا للخطاب ورفقا بالمخاطب فكذا قوله الا لنعلم (وسادسها) نعاملكم معاملة المختبر الذى كانه لا يعلم اذ العدل يوجب ذلك (وسابعها) ان العلم صلة زائدة فقوله الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه معناه الا ليحصل اتباع المتبعين وانقلاب المنقلبين ونظيره قولك فى الشئ الذى تنفيه عن نفسك ماعلم الله هذا منى أى ماكان هذا منى والمعنى انه لو كان لعلمه الله (المسئلة الثالثة) اختلفوا فى ان هذه المحنة حصلت بسبب تعيين القبلة أو بسبب تحويلها فمن الناس من قال انما حصلت بسبب القبلة لانه عليه الصلاة والسلام كان يصلى الى الكعبة فلما جاء المدينة صلى الى بيت المقدس فشق ذلك على العرب من حيث انه ترك قبلتهم ثم انه لما حوله مرة أخرى الى الكعبة شق ذلك على اليهود من حيث انه ترك قبلتهم وأما الاكثرون من أهل التحقيق قالوا هذه المحنة انما حصلت بسبب التحويل فانهم قالوا ان

آ وذى اثير وهى الكعبة وعلى الثانى وماجعلناها التى كنت عليها قبل هذا الوقت وهى الصخرة (الا لنعلم) استثناء مفرغ من اعم العلل اى وماجعلنا ذلك لشئ من الاشياء الا لنمتحن الناس اى نعاملهم معاملة من يمتحنهم ونعلم حينئذ (من يتبع الرسول) فى التوجه الى ما أمر به من الدين او القبلة والالتفات الى الغيبة مع ايراده عليه السلام بعنوان الرسالة للاشعار بعلة الاتباع (ممن ينقلب على عقبيه) يرتد عن دين الاسلام او لا يتوجه الى القبلة الجديدة او لنعلم الآن من يتبع الرسول ممن لا يتبعه وماكان لعارض يزول بزواله وعلى الاول ماورد ذلك الى ما كنت عليه الا لنعلم الثابت على الاسلام والناكص على عقبيه لقلقه وضعف ايمانه والمراد بالعلم مايدور عليه فلك الجزاء من العلم الحالى اى ليتعلق علمنا به موجودا بالفعل وقيل المراد علم الرسول عليه السلام

والمؤمنين واسناده اليه سبحانه لما انهم خواصه او ليتميز الثابت عن المتزلزل كقوله

على بناء المجهول من صيغة الغيبة والعلم امابمعنى المعرفة اومتعلق بما فى من من معنى الاستفهام اومفعوله الثانى ممن ينقلب الخ اى لنعلم من يتبع الرسول متميزا ممن ينقلب على عقبيه

(وان كانت لكبيرة) أى شاقة ثقيلة وان هى المخففة من الثقيلة دخلت على ناسخ المبتدا والخبر واللام هى الفارقة بينها و بين النافية كما فى قوله تعالى ان كان وعد ربنا لمفعولا وزعم الكوفيون أنها نافية واللام بمعنى الا اى ما كانت الا كبيرة والضمير الذى هو اسم كان راجع الى مادل عليه قوله تعالى وما جعلنا القبلة التى كنت عليها من الجعلة أو التولية اوالتحويلة اوالردة أو القبلة وقرئ لكبيرة بالرفع على ان كان مزيدة كما فى قوله * واخوان لنا كانوا كرام * وأصله وان هى لكبيرة كقوله ان زيد لمنطلق

محمدا صلى الله عليه وسلم لوكان على يقين من أمره لما تغير رأيه روى القفال عن ابن جريج انه قال بلغنى انه رجع ناس ممن أسلم وقالوا مرة ههنا ومرة ههنا وقال السدى لما توجه النبى عليه الصلاة والسلام نحو المسجد الحرام اختلف الناس فقال المنافقون ما بالهم كانوا على قبلة ثم تركوها وقال المسلمون لسنا نعلم حال اخواننا الذى ماتوا وهم يصلون نحو بيت المقدس وقال اخرون اشتاق الى بلد أبيه ومولده وقال المشركون تحير فى دينه واعلم ان هذا القول الاخير أولى لان الشبهة فى أمر النسخ أعظم من الشبهة الحاصلة بسبب تعيين القبلة وقد وصفها الله تعالى بالكبيرة فقال وان كانت لكبيرة الاعلى الذين هدى الله فكان حمله عليه أولى (المسئلة الرابعة) قوله ممن ينقلب على عقبيه استعارة ومعناه من يكفر بالله ورسوله ووجه الاستعارة ان المنقلب على عقبيه قد ترك ما بين يديه وأدبر عنه فلما تركوا الايمان والدلائل صاروا بمنزلة المدبر عما بين يديه فوصفوا بذلك كما قال الله تعالى ثم أدبر واستكبر وكما قال كذب وتولى وكل ذلك تشبيه أما قوله تعالى وان كانت ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ان المكسورة الخفيفة معناها على أربعة أوجه جزاء ومخففة من الثقيلة وجحد وزائدة أما الجزاء فهى تفيد ربط احدى الجملتين بالاخرى فالمستلزم هو الشرط واللازم هو الجزاء كقولك ان جئتنى أكرمتك وأما الثانية وهى المخففة من الثقيلة فهى تفيد توكيد المعنى فى الجملة بمنزلة ان المشددة كقولك ان زيدا لقائم قال الله تعالى ان كل نفس لما عليها حافظ وقال ان كان وعد ربنا لمفعولا ومثله فى القرآن كثير والغرض فى تخفيفها ايلاؤهما ما لم يجز أن يليهما من الفعل وانما لزمت اللام هذه المخففة للعوض عما حذف منها والفرق بينها وبين التى للجحد فى قوله تعالى ان الكافرون الا فى غرور وقوله ان أتبع الا ما يوحى الى اذ كانت كل واحدة منهما يليها الاسم والفعل جميعا كما وصفنا واما الثالثة وهى التى للجحد كقوله ان الحكم الا لله وقال ان تتبعون الا الظن وقال ولئن زالتا ان امسكهما اى ما يمسكهما وأما الرابعة وهى الزائدة فكقولك ما ان رأيت زيدا اذا عرفت هذا فنقول ان فى قوله وان كانت لكبيرة هى المخففة التى تلزمها اللام والغرض منها توكيد المعنى فى الجملة (المسئلة الثانية) الضمير فى قوله كانت الى أى شئ يعود فيه وجهان (الاول) أنه يعود الى القبلة لانه لابد له من مذكور سابق وما ذاك الا القبلة فى قوله وما جعلنا القبلة التى كنت عليها (الثانى) انه عائد الى ما دل عليه الكلام السابق وهى مفارقة القبلة والتأنيث للتولية لانه قال ما ولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها ثم قال عطفا على هذا وان كانت لكبيرة أى وان كانت التولية لان قوله ما ولاهم يدل على التولية كما قيل فى قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق و يحتمل أن يكون المعنى وان كانت هذه الفعلة نظيره قوله فبها ونعمت واعلم أن هذا البحث متفرع على المسئلة التى قدمناها وهى ان الامتحان والابتلاء حصل بنفس القبلة أو بتحويل القبلة وقد بينا أن الثانى أولى لان الاشكال الحاصل بسبب النسخ

أقوى من الاشكال الحاصل بسبب تلك الجهات ولهذا وصفه الله تعالى بالكبيرة فى قوله وان كانت لكبيرة أما قوله تعالى لكبيرة فالمعنى لثقيلة شاقة مستنكرة كقوله كبرت كلمة تخرج من أفواههم أى عظمت الفرية بذلك وقال الله تعالى سبحانك هذا بهتان عظيم وقال ان ذلكم كان عند الله عظيما ثم انا ان قلنا الامتحان وقع بنفس القبلة قلنا ان تركها ثقيل عليهم لان ذلك يقتضى ترك الالف والعادة والاعراض عن طريقة الآباء والاسلاف وان قلنا الامتحان وقع بتحريف القبلة قلنا انها ثقيلة من حيث ان الانسان لا يمكنه أن يعرف أن ذلك حق الا بعد أن عرف مسئلة النسخ وتخلص عما فيها من السؤالات وذلك أمر ثقيل صعب الا على من هداه الله تعالى حتى عرف أنه لا يستنكر نقل القبلة من جهة الى جهة كما لا يستنكر نقله اياهم من حال الى حال فى الصحة والسقم والغنى والفقر فمن اهتدى بهذا النظر ازداد بصره ومن سفه واتبع الهوى وظواهر الامور ثقلت عليه هذه المسئلة أما قوله الا على الذين هدى الله فاحتج الاصحاب بهذه الآية فى مسئلة خلق الاعمال فقالوا المراد من الهداية اما الدعوة أو وضع الدلالة أو خلق المعرفة والوجهان الاولان ههنا باطلان وذلك لانه تعالى حكم بكونها ثقيلة على الكل الا على الذين هدى الله فوجب أن يقال ان الذى هداه لا يثقل ذلك عليه والهداية بمعنى الدعوة ووضع الدلائل عامة فى حق الكل فوجب أن لا يثقل ذلك على أحد من الكفار فلما ثقل عليهم علمنا أن المراد من الهداية ههنا خلق المعرفة والعلم وهو المطلوب قالت المعتزلة (الجواب عنه) من ثلاثة أوجه (أحدها) ان الله تعالى ذكرهم على طريق المدح فخصهم بذلك (وثانيها) أراد به الاهتداء (وثالثها) انهم الذين انتفعوا بهدى الله فغيرهم كأنه لم يعتد بهم (والجواب) عن الكل انه ترك للظاهر فيكون على خلاف الاصل والله أعلم أما قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ان رجالا من المسلمين كأبى امامة وسعد بن زرارة والبراء بن عازب والبراء بن معرور وغيرهم ماتوا على القبلة الاولى فقال عشائرهم يارسول الله توفى اخواننا على القبلة الاولى فكيف حالهم فأنزل الله تعالى هذه الآية واعلم أنه لابد من هذا السبب والا لم يتصل بعض الكلام ببعض ووجه تقرير الاشكال أن الذين لم يجوزوا النسخ الا مع البداء يقولون انه لما تغير الحكم وجب أن يكون الحكم مفسدة وباطلا فوقع فى قلبهم بناء على هذا السؤال ان تلك الصلوات التى أتوا بها متوجهين الى بيت المقدس كانت ضائعة ثم ان الله تعالى أجاب عن هذا الاشكال وبين أن النسخ نقل من مصلحة الى مصلحة ومن تكليف الى تكليف والاول كالثانى فى أن القائم به متمسك بالدين وان من هذا حاله فانه لا يضيع أجره ونظيره ما سألوا بعد تحريم الخمر عمن مات وكان يشربها فأنزل الله تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فعرفهم الله تعالى أنه لا جناح عليهم فيما مضى لما كان ذلك باباحة الله تعالى فان قيل اذا كان ذلك الشك انما تولد من تجويز البداء على الله تعالى فكيف يليق ذلك بالصحابة قلنا (الجواب عنه) من وجوه

(الا على الذين هدى الله) أى الى سر الاحكام الشرعية المبنية على الحكم والمصالح اجمالا وتفصيلا وهم المهديون الى الصراط المستقيم الثابتون على الايمان واتباع الرسول عليه السلام (وما كان الله ليضيع ايمانكم) أى ما صح وما استقام له ان يضيع ثباتكم على ايمان بل شكر صنيعكم وأعد لكم الثواب العظيم وقيل ايمانكم بالقبلة المنسوخة وصلاتكم اليها لما روى أنه عليه السلام لما توجه الى الكعبة قالوا كيف حال اخواننا الذين مضوا وهم يصلون الى بيت المقدس فنزلت

(أحدها) ان ذلك الشك وقع لمنافق فذكر الله تعالى ذلك ليذكره المسلمون جوابا لسؤال ذلك المنافق (وثانيها) لعلهم اعتقدوا ان الصلاة الى الكعبة أفضل فقالوا ليت اخواننا ممن مات أدرك ذلك فذكر الله تعالى هذا الكلام جوابا عن ذلك (وثالثها) لعله تعالى ذكر هذا الكلام ليكون دافعا لذلك السؤال لو خطر ببالهم (القول الثانى) وهو قول ابن زيد ان الله تعالى اذا علم أن الصلاح فى نقلكم من بيت المقدس الى الكعبة فلو أقركم على الصلاة الى بيت المقدس كان ذلك اضاعة منه لصلاتكم لانها تكون على هذا التقدير خالية عن المصالح فتكون ضائعة والله تعالى لا يفعل ذلك (القول الثالث) انه تعالى لما ذكر ما عليهم من المشقة فى هذا التحويل عقبه بذكر مالهم عنده من الثواب وأنه لا يضيع ما عملوه وهذا قول الحسن (القول الرابع) كأنه تعالى قال وفقكم لقبول هذا التكليف لئلا يضيع ايمانكم فانهم لو ردوا هذا التكليف لكفروا ولو كفروا لضاع ايمانهم فقال وما كان الله ليضيع ايمانكم فلا جرم وفقكم لقبول هذا التكليف وأعانكم عليه (المسئلة الثانية) اختلفوا فى ان قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم خطاب مع من على قولين (الاول) انه مع المؤمنين وذكر القفال على هذا القول وجوها أربعة (الاول) ان الله خاطب به المؤمنين الذين كانوا موجودين حينئذ وذلك جواب عما سألوه من قبل (الثانى) أنهم سألوا عمن مات قبل نسخ القبلة فاجابهم الله تعالى بقوله وما كان الله ليضيع ايمانكم أى واذا كان ايمانكم الماضى قبل النسخ لا يضيعه الله فكذلك ايمان من مات قبل النسخ (الثالث) يجوز أن يكون الاحياء قد توهموا أن ذلك لما نسخ بطل وكان ما يؤتى به بعد النسخ من الصلاة الى الكعبة كفارة لما سلف واستغنوا عن السؤال عن أمر أنفسهم لهذا الضرب من التأويل فسألوا عن اخوانهم الذين ماتوا ولم يأتوا بما يكفر ما سلف فقيل وما كان الله ليضيع ايمانكم والمراد أهل ملتكم كقوله لليهود الحاضرين فى زمان محمد صلى الله عليه وسلم واذ قتلتم نفسا واذ فرقنا بكم البحر (الرابع) يجوز أن يكون السؤال واقعا عن الاحياء والاموات معا فانهم أشفقوا على ما كان من صلاتهم أن يبطل ثوابها وكان الاشفاق واقعا فى الفريقين فقيل ايمانكم للاحياء والاموات اذ من شأن العرب اذا أخبروا عن حاضر وغائب أن يغلبوا الخطاب فيقولوا كنت أنت وفلان الغائب فعلنا والله أعلم (القول الثانى) قول أبى مسلم وهو انه يحتمل أن يكون ذلك خطابا لاهل الكتاب والمراد بالايمان صلاتهم وطاعتهم قبل البعثة ثم نسخ وانما اختار أبو مسلم هذا القول لئلا يلزمه وقوع النسخ فى شرعنا (المسئلة الثالثة) استدلت المعتزلة بقوله وما كان الله ليضيع ايمانكم على ان الايمان اسم لفعل الطاعات فانه تعالى أراد بالايمان ههنا الصلاة (والجواب) لا نسلم أن المراد من الايمان ههنا الصلاة بل المراد منه التصديق والاقرار فكأنه تعالى قال انه لا يضيع تصديقكم بوجوب تلك الصلاة سلمنا أن المراد من الايمان ههنا الصلاة ولكن الصلاة أعظم آثار الايمان وأشرف نتائجه وفوائده فجاز اطلاق اسم

والللام فى ليضيع اما متعلقة بالخبر المقدر لكان كما هو رأى البصرية وانتصاب الفعل بعدها بأن المقدرة أى ما كان الله مريدا أو متصديا لان يضيع الخ ففى توجيه النفى الى ارادة الفعل تأكيد ومبالغة ليس فى توجيهه الى نفسه واما مزيدة للتأكيد ناصبة للفعل بنفسها كما هو رأى الكوفية ولا يقدح فى ذلك زيادتها كما لا يقدح زيادة حروف الجر فى عملها

الايمان على الصلاة على سبيل الاستعارة من هذه الجهة (المسئلة الرابعة) قوله وماكان الله ليضيع ايمانكم اى لايضيع ثواب ايمانكم لان الايمان قد انقضى وفنى وماكان كذلك استحال حفظه واضاعته الا أن استحقاق الثواب قائم بعد انقضائه فصح حفظه واضاعته وهو كقوله تعالى أنى لا أضيع عمل عامل منكم أما قوله ان الله بالناس لرؤف رحيم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال القفال رحمه الله الفرق بين الرأفة والرحمة ان الرأفة مبالغة فى رحمة خاصة وهى دفع المكروه وازالة الضرر كقوله ولا تأخذكم بهما رأفة فى دين الله أى لا ترأفوا بهما فترفعوا الجلد عنهما وأما الرحمة فانها اسم جامع يدخل فيه ذلك المعنى ويدخل فيه الافضال والانعام وقد سمى الله تعالى المطر رحمة فقال وهو الذى يرسل الرياح بشرا بين يدى رحمته لانه افضال من الله وانعام فذكر الله تعالى الرأفة أولا بمعنى أنه لا يضيع أعمالهم ويخفف المحن عنهم ثم ذكر الرحمة لتكون أعم وأشمل ولا تختص رحمته بذلك النوع بل هو رحيم من حيث أنه دافع للمضار التى هى الرأفة وجالب للمنافع معا (المسئلة الثانية) ذكروا فى وجه تعلق هذين الاسمين بما قبلهما وجوها (أحدها) أنه تعالى لما أخبر أنه لا يضيع ايمانهم قال ان الله بالناس لرؤف رحيم والرؤف والرحيم كيف يتصور منه هذه الاضاعة (وثانيها) أنه رؤف رحيم فلذلك ينقلكم من شرع الى شرع آخر وهو أصلح لكم وأنفع فى الدين والدنيا (وثالثها) قال وان كانت لكبيرة الا على الذين هدى الله فكانه تعالى قال وانما هداهم الله لانه رؤف رحيم (المسئلة الثالثة) قرأ أبو عمرو وحمزة والكسائى وأبو بكر عن عاصم رؤف رحيم مهموزا غير مشبع على وزن رعف والباقون رؤف مثقلا مهموزا مشبعا على وزن رعوف وفيه أربع لغات رئف أيضا كحذر ورأف على وزن فعل (المسئلة الرابعة) استدلت المعتزلة بهذه الآية على انه تعالى لا يخلق الكفر ولا الفساد قال لانه تعالى بين انه بالناس لرؤف رحيم والكافر من الناس فوجب أن يكون رؤفا رحيما بهم وانما يكون كذلك لو لم يخلق فيهم الكفر الذى يجرهم الى العقاب الدائم والعذاب السرمدى ولو لم يكلفهم ما لا يطيقون فانه تعالى لو كان مع مثل هذا الاضرار رؤفا رحيما فعلى أى طريق يتصور أن لا يكون رؤفا رحيما واعلم أن الكلام عليه قد تقدم مرارا والله أعلم * قوله تعالى (قد نرى تقلب وجهك فى السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره وان الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون) اعلم أن قوله قد نرى تقلب وجهك فى السماء فيه قولان (القول الاول) وهو المشهور الذى عليه أكثر المفسرين أن ذلك كان لانتظار تحويله من بيت المقدس الى الكعبة والقائلون بهذا القول ذكروا وجوها (أحدها) أنه كان يكره التوجه الى بيت المقدس ويحب التوجه الى الكعبة الا أنه ماكان يتكلم بذلك فكان يقلب وجهه فى السماء لهذا المعنى * روى عن ابن عباس أنه قال يا جبريل وددت أن الله تعالى صرفنى عن قبلة اليهود الى غيرها فقد كرهتها فقال له جبريل أنا عبد مثلك

وقوله تعالى (ان الله بالناس لرؤف رحيم) تحقيق وتقرير للحكم وتعليل له فان اتصافه عز وجل بهما يقتضى لا محالة ان لا يضيع اجورهم ولا يدع ما فيه صلاحهم والباء متعلقة برؤف وتقديمه على رحيم مع كونه ابلغ منه لما مر فى وجه تقديم الرحمن على الرحيم وقيل الرحمة اكثر من الرأفة فى الكمية والرأفة اقوى منها فى الكيفية لانها عبارة عن ايصال النعم الصافية عن الآلام والرحمة ايصال النعمة مطلقا وقد يكون مع الالم كقطع العضو المتأكل وقرئ رؤف بغير مد كندس (قد نرى تقلب وجهك فى السماء) أى تردده وتصرف نظرك فى جهتها تطلعا للوحى وذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقع فى روعه ويتوقع من ربه عز وجل أن يحوله الى الكعبة لانها قبلة ابراهيم وأدعى للعرب الى الايمان لانها مفخرتهم ومزارهم ومطافهم ولمخالفة اليهود فكان يراعى نزول جبريل بالوحى بالتحويل

فاسأل ربك ذلك فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يديم النظر الى السماء رجاء مجئ جبريل بما سأل فأنزل الله تعالى هذه الآية وهؤلاء ذكروا فى سبب هذه المحنة أمورا الاول أن اليهود كانوا يقولون انه يخالفنا ثم انه يتبع قبلتنا ولولا نحن لم يدر أين يستقبل فعند ذلك كره أن يتوجه الى قبلتهم (الثانى) أن الكعبة كانت قبلة ابراهيم (الثالث) أنه عليه السلام كان يقدر أن يصير ذلك سببا لاستمالة العرب ولدخولهم فى الاسلام (الرابع) أنه عليه السلام أحب أن يحصل هذا الشرف للمسجد الذى فى بلدته ومنشئه لا فى مسجد آخر واعترض القاضى على هذا الوجه وقال انه لا يليق به عليه السلام أن يكره قبلة أمر أن يصلى اليها وأن يحب أن يحوله ربه عنها الى قبلة يهواها بطبعه ويميل اليها بحسب شهوته لانه عليه السلام علم وعلم أن الصلاح فى خلاف الطباع والميل واعلم أن هذا التأويل قليل التحصيل لان المستنكر من الرسول أن يعرض عما أمره الله تعالى به ويشتغل بما يدعوه طبعه اليه فاما أن يميل قلبه الى شئ فيتمنى فى قلبه أن يأذن الله له فيه فذلك مما لا انكار عليه لاسيما اذا لم ينطق به وأى بعد فى أن يميل طبع الرسول الى شئ فيتمنى فى قلبه أن يأذن الله له فيه وهذا مما لا استبعاد فيه بوجه من الوجوه (الوجه الثانى) أنه عليه السلام قد استأذن جبريل عليه السلام فى أن يدعو الله تعالى بذلك فأخبره جبريل بأن الله قد أذن له فى هذا الدعاء وذلك لان الانبياء لا يسألون الله تعالى شيئا الا باذن منه لئلا يسألوا ما لا صلاح فيه فلا يجابوا اليه فيفضى ذلك الى تحقير شأنهم فلما أذن الله تعالى له فى الاجابة علم أنه يستجاب اليه فكان يقلب وجهه فى السماء ينتظر مجئ جبريل عليه السلام بالوحى فى الاجابة (الوجه الثالث) قال الحسن ان جبريل عليه السلام أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم يخبره أن الله تعالى سيحول القبلة عن بيت المقدس الى قبلة أخرى ولم يبين له الى أى موضع يحولها ولم تكن قبلة احب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من الكعبة فكان رسول الله يقلب وجهه فى السماء ينتظر الوحى لانه عليه السلام علم أن الله تعالى لا يتركه بغير صلاة فأتاه جبريل عليه السلام فأمره أن يصلى نحو الكعبة والقائلون بهذا الوجه اختلفوا فمنهم من قال انه عليه السلام منع من استقبال بيت المقدس ولم يعين له القبلة فكان يخاف أن يرد وقت الصلاة ولم تظهر القبلة فتتأخر صلاته فلذلك كان يقلب وجهه عن الاصم وقال آخرون بل وعد بذلك وقبلة بيت المقدس باقية بحيث تجوز الصلاة اليها لكن لاجل الوعد كان يتوقع ذلك ولانه كان يرجو عند التحويل عن بيت المقدس الى الكعبة وجوها كثيرة من المصالح الدينية نحو رغبة العرب فى الاسلام والمباينة عن اليهود وتمييز الموافق من المنافق فلهذا كان يقلب وجهه وهذا الوجه أولى والا لما كانت القبلة الثانية ناسخة للاولى بل كانت مبتدأة والمفسرون أجمعوا على أنها ناسخة للاولى ولانه لا يجوز أن يؤمر بالصلاة الا مع بيان موضع التوجه (الرابع) أن تقلب وجهه فى السماء هو الدعاء (القول الثانى) وهو قول أبى مسلم الاصفهانى قال لولا الاخبار التى

(فلنولينك قبلة) الفاء للدلالة على سببية ما قبلها لما بعدها وهى فى الحقيقة داخلة على قسم محذوف يدل عليه اللام أى فوالله لنولينك أى لنعطينكها ولنمكننك من استقبالها من قولك وليته كذا أى صيرته واليا له أو لنجعلنك تلى جهتها أو لنحولنك على ان نصب قبلة بحذف الجار أى الى قبلة وقيل هو متعد الى مفعولين

دلت على هذا القول والالفاظ الآية يحتمل وجها آخر وهو أنه يحتمل أنه عليه السلام انما كان يقلب وجهه فى أول مقدمه المدينة فقد روى أنه عليه السلام كان اذا صلى بمكة جعل الكعبة بينه و بين بيت المقدس وهذه صلاة الى الكعبة فلما هاجر لم يعلم أين يتوجه فانتظر أمر الله تعالى حتى نزل قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام (المسئلة الثانية) اختلفوا فى صلاته الى بيت المقدس فقال قوم كان بمكة يصلى الى الكعبة فلما صار الى المدينة أمر بالتوجه الى بيت المقدس سبعة عشر شهرا وقال قوم بل كان بمكة يصلى الى بيت المقدس الا أنه يجعل الكعبة بينه و بينها وقال قوم بل كان يصلى الى بيت المقدس فقط و بالمدينة اولا سبعة عشر شهرا ثم أمره الله تعالى بالتوجه الى الكعبة لما فيه من الصلاح (المسئلة الثالثة) اختلفوا فى توجه النبى صلى الله عليه وسلم الى بيت المقدس هل كان فرضا لايجوز غيره أوكان النبى صلى الله عليه وسلم مخيرا فى توجهه اليه والى غيره فقال الربيع بن أنس قد كان مخيرا فى ذلك وقال ابن عباس كان التوجه اليه فرضا محققا بلا تخيير واعلم أنه على أى الوجهين كان قد صار منسوخا واحتج الذاهبون الى القول الاول بالقرآن والخبر أما القرآن فقوله تعالى ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله وذلك يقتضى كونه مخيرا فى التوجه الى أى جهة شاء وأما الخبر فما روى أبو بكر الرازى فى كتاب أحكام القرآن أن نفرا قصدوا الرسول عليه السلام من المدينة الى مكة للبيعة قبل الهجرة وكان فيهم البراء بن معرور فتوجه بصلاته الى الكعبة فى طريقه وابى الآخرون وقالوا انه عليه السلام يتوجه الى بيت المقدس فلما قدموا مكة سألوا النبى صلى الله عليه وسلم فقال له قد كنت على قبلة يعنى بيت المقدس لوثبت عليها اجزأك ولم يأمره باستئناف الصلاة فدل على انهم قد كانوا مخيرين واحتج الذاهبون الى القول الثانى بأنه تعالى قال فلنولينك قبلة ترضاها فدل على انه عليه السلام ماكان يرتضى القبلة الاولى فلوكان مخيرا بينها و بين الكعبة ماكان يتوجه اليها فحيث توجه اليها مع انه ماكان يرتضيها علمنا أنه ماكان مخيرا بينها و بين الكعبة (المسئلة الرابعة) المشهور ان التوجه الى بيت المقدس انما صار منسوخا بالامر بالتوجه الى الكعبة ومن الناس من قال التوجه الى بيت المقدس صار منسوخا بقوله تعالى ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله ثم ان ذلك صار منسوخا بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام واحتجوا عليه بالقرآن والاثر أما القرآن فهو انه تعالى ذكر أولا قوله ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله ثم ذكر بعده سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها ثم ذكر بعده فول وجهك شطر المسجد الحرام وهذا الترتيب يقتضى صحة المذهب الذى قلناه بأن التوجه الى بيت المقدس صار منسوخا بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام فلزم أن يكون قوله تعالى سيقول السفهاء من الناس متأخرا فى النزول والدرجة عن قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فحينئذ يكون تقديمه عليه

فى الترتيب على خلاف الاصل فثبت ماقلناه وأما الاثر فـاروى عن ابن عباس ان أمر القبلة أول مانسخ من القرآن والامر بالتوجه الى بيت المقدس غيرمذكور فى القرآن انما المذكور فى القرآن ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله فوجب أن يكون قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام ناسخا لذلك لا للامر بالتوجه الى بيت المقدس * أما قوله فلنولينك قبلة ترضاها ففيه مسائل (المسئلة الاولى) فلنولينك فلنعطينك ولنمكننك من استقبالها من قولك وليته كذا اذاجعلته واليا له أو فلنجعلنك تلى سمتها دون سمت بيت المقدس (المسئلة الثانية) قوله ترضاها فيه وجوه (أحدها) ترضاها تحبها وتميل اليها لان الكعبة كانت أحب اليه من غيرها بحسب ميل الطبع قال القاضى هذا لايجوز فانه من المحال أن يقول الله تعالى فلنولينك قبلة يميل طبعك اليها لان ذلك يقدح فى حكمته تعالى فيما يكلف ويقدح فى حال النبى عليه الصلاة السلام فيما يريده فى حال التكليف وهذا الاعتراض ضعيف لان الطعن انما يتوجه لوقال الله تعالى انا حولناك الى القبلة التى مال طبعك اليها بمجرد ميل طبعك فأ مالو قال انا حولناك الى القبلة التى مال طبعك اليها لاجل ان الحكمة والمصلحة وافقت ميل طبعك فأى ضرر يلزم منه وقال عليه الصلاة والسلام وجعلت قرة عينى فى الصلاة فكان طبعه يميل الى الصلاة مع ان المصلحة كانت موافقة لذلك (وثانيها) قبلة ترضاها أى تحبها بسبب اشتمالها على المصالح الدينية (وثالثها) قال الاصم أى كل جهة وجهك الله اليها فهى لك رضا لايجوز أن تسخط كما فعل من انقلب على عقبيه من العرب الذين كانوا قد أسلموا فلما تحولت القبلة ارتدوا (ورابعها) ترضاها أى ترضى عاقبتها لانك تعرف بها من يتبعك للاسلام ممن يتبعك لغير ذلك من دنيا يصيبها أومال يكتسبه * أما قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ففيه مسائل (المسئلة الاولى) المراد من الوجه ههنا جملة بدن الانسان لان الواجب على الانسان أن يستقبل القبلة بجملته لابوجهه فقط والوجه يذكر ويراد به نفس الشئ لان الوجه أشرف الاعضاء ولان بالوجه تميز بعض الناس عن بعض فلهذا السبب قد يعبر عن كل الذات بالوجه (المسئلة الثانية) قال أهل اللغة الشطر اسم مشترك يقع على معنيين (أحدهما) النصف يقال شطرت الشئ أى جعلته نصفين ويقال فى المثل اجلب جلبا لك شطره أى نصفه (والثانى) نحوه وتلقاءه وجهته واستشهد الشافعى رضى الله عنه فى كتاب الرسالة على هذا بابيات أربعة قال خفاف بن ندبه

ألا من مبلغ عمرا رسولا * وماتغنى الرسالة شطر عمرو

وقال ساعدة بن جوية

أقول لام زنباع أقيمى * صدور العيش شطر بنى تميم

وقال لقيط الايادى

وقد أظلكم من شطر شعركم * هول له ظلم يغشاكم قطعا

(ترضاها) تحبها وتشتاق اليها لمقاصد دينية وافقت مشيئته تعالى وحكمته (فول وجهك) الفاء لتفريع الامر بالتولية على الوعد الكريم وتخصيص التولية بالوجه لما أنه مدار التوجه ومعياره وقيل المراد به كل البدن أى فاصرفه (شطر المسجد الحرام) اى نحوه وهو نصب على الظرفية من ول أو على نزع الخافض أو على أنه مفعول ثان له وقيل الشطر فى الاصل اسم لما انفصل من الشئ ودار شطور اذا كانت منفصلة عن الدور ثم استعمل لجانبه وان لم ينفصل كالقطر

وقال آخر

ان العسيب بهاداء مخامرها ❊ بشطرها بصر العينين مسحور

قال الشافعي رضي الله عنه يريد تلقاءها بصر العينين مسحور اذا عرفت هذا فنقول في الآية قولان (الاول) وهو قول جمهور المفسرين من الصحابة والتابعين والمتأخرين واختيار الشافعي رضي الله عنه في كتاب الرسالة ان المراد جهة المسجد الحرام وتلقاءه وجانبه وقرأ ابي بن كعب تلقاء المسجد الحرام (القول الثاني) وهو قول الجبائي واختيار القاضي ان المراد من الشطر ههنا وسط المسجد ومنتصفه لان الشطر هو النصف والكعبة واقعة من المسجد في النصف من جميع الجوانب فلما كان الواجب هو التوجه الى الكعبة وكانت الكعبة واقعة في نصف المسجد حسن منه تعالى أن يقول فول وجهك شطر المسجد الحرام يعني النصف من كل جهة وكانه عبارة عن بقعة الكعبة قال القاضي ويدل على أن المراد ماذكرنا وجهان (الاول) ان المصلي خارج المسجد لو وقف بحيث يكون متوجها الى المسجد ولكن لايكون متوجها الى منتصف المسجد الذي هو موضع الكعبة لاتصح صلاته (الثاني) انا لوفسرنا الشطر بالجانب لم يبق لذكر الشطر مزيد فائدة لانك اذا قلت فول وجهك المسجد الحرام فقد حصلت الفائدة المطلوبة أما لو فسرنا الشطر بماذكرناه كان لذكره فائدة زائدة فانه لو قيل فول وجهك شطر المسجد الحرام لايفهم منه وجوب التوجه الى منتصفه الذي هو موضع الكعبة فلما قيل فول وجهك شطر المسجد الحرام حصلت هذه الفائدة الزائدة فكان حمل هذا اللفظ على هذا المحمل أولى فان قيل لو حملنا الشطر على الجانب يبقى لذكر الشطر فائدة زائدة وهي انه لو قال فول وجهك المسجد الحرام لزم تكليف مالايطاق لان من في أقصى المشرق او المغرب لايمكنه أن يولي وجهه المسجد أما اذا قال فول وجهك شطر المسجد الحرام أي جانب المسجد دخل فيه الحاضرون الغائبون قلنا هذه الفائدة مستفادة من قوله وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره فلا يبقى لقوله شطر المسجد الحرام زيادة فائدة هذا تقرير هذا الوجه وفيه اشكال لانه يصير التقدير فول وجهك نصف المسجد وهذا بعيد لانه هذا التكليف لا تعلق له بالنصف وفرق بين النصف و بين الموضع الذي عليه يقبل التنصيف والكلام انما يستقيم لوحمل على الثاني الا ان اللفظ لايدل عليه وقد اختلفوا في ان المراد من المسجد الحرام أي شئ هو فحكى في كتاب شرح السنة عن ابن عباس انه قال البيت قبلة لاهل المسجد والمسجد قبلة لاهل الحرم والحرم قبلة لاهل المشرق والمغرب وهذا قول مالك وقال آخرون القبلة هي الكعبة والدليل عليه ماأخرج في الصحيحين عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس قال أخبرني أسامة بن زيد قال لما دخل النبي صلى الله عليه وسلم البيت دعا في نواحيه كلها ولم يصل حتى خرج منه فلما خرج صلى ركعتين في قبل الكعبة وقال هذه القبلة قال القفال وقد وردت الاخبار الكثيرة في صرف القبلة الى الكعبة وفي خبر

والحرام المحرم أي محرم فيه القتال أو ممنوع من الظلمة أن يتعرضوا له وفي ذكر المسجد الحرام دون الكعبة ايذان بكفاية مراعاة الجهة لان في مراعاة العين من البعيد حرجا عظيما بخلاف القريب روى عن البراء بن عازب ان نبي الله صلى الله عليه وسلم قدم المدينة فصلى نحو بيت المقدس ستة عشر شهرا ثم وجه الى الكعبة

البراء بن عازب ثم صرف الى الكعبة وكان يحب أن يتوجه الى الكعبة وفى خبر ابن عمر فى صلاة أهل قبا فاتاهم آت فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حول الى الكعبة وفى رواية ثمامة بن عبدالله بن أنس جاء منادى رسول الله فنادى ان القبلة حولت الى الكعبة وهكذا عامة الروايات وقال آخرون بل المراد المسجد الحرام كله قالوا لان الكلام يجب اجراؤه على ظاهر لفظه الا اذا منع منه مانع وقال آخرون المراد من المسجد الحرام الحرم كله والدليل عليه قوله تعالى سبحان الذى أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام وهو عليه الصلاة والسلام انما أسرى به خارج المسجد فدل هذا على ان الحرم كله مسمى بالمسجد الحرام (المسئلة الثالثة) قال صاحب التهذيب الجماعة اذ صلوا فى المسجد الحرام يستحب أن يقف الامام خلف المقام والقوم يقفون مستدير بن بالبيت فان كان بعضهم أقرب الى البيت من الامام جاز فلو امتد الصف فى المسجد فانه لاتصح صلاة من خرج عن محاذاة الكعبة وعند أبى حنيفة تصح لان عنده الجهة كافية وهذا اختيار الشيخ الغزالى رحمه الله فى كتاب الاحياء حجة الشافعى رضى الله عنه القرآن والخبر والقياس أما القرآن فهو ظاهر هذه الآية وذلك لانا دللنا على ان المراد من شطر المسجد الحرام جانبه وجانب الشئ هو الذى يكون محاذيا له وواقعا فى سمته والدليل عليه انه انما يقال ان زيدا ولى وجهه الى جانب عمرو لو قابل بوجهه وجهه وجعله محاذيا له حتى انه لو كان وجه كل واحد منهما الى جانب المشرق الا أنه لايكون وجه أحدهما محاذيا لوجه الآخر لايقال انه ولى وجهه الى جانب عمرو فثبت دلالة الآية على ان استقبال عين الكعبة واجب وأما الخبر فارويناعنه انه عليه الصلاة والسلام لما خرج من الكعبة ركع ركعتين فى قبل الكعبة وقال هذه القبلة وهذه الكلمة تفيد الحصر فثبت انه لا قبلة الا عين الكعبة وكذلك سائر الاخبار التى رويناها فى ان القبلة هى الكعبة وأما القياس فهو أن مبالغة الرسول صلى الله عليه وسلم فى تعظيم الكعبة أمر بلغ مبلغ التواتر والصلاة من أعظم شعائر الدين وتوقيف صحتها على استقبال عين الكعبة ممايوجب حصول مزيد شرف الكعبة فوجب أن يكون مشروعا ولان كون الكعبة قبلة أمر معلوم وكون غيرها قبلة أمر مشكوك والاولى رعاية الاحتياط فى الصلاة فوجب توقيف صحة الصلاة على استقبال الكعبة واحتج أبو حنيفة بأمور (الاول) ظاهر هذه الآية وذلك لانه تعالى أوجب على المكلف أن يولى وجهه الى جانبه فمن ولى وجهه الى الجانب الذى حصلت الكعبة فيه فقد أوتى بما أمر به سواء كان مستقبلا للكعبة أم لا فوجب أن يخرج عن العهدة وأما الخبر فاروى أبو هريرة رضى الله عنه انه عليه الصلاة والسلام قال مابين المشرق والمغرب قبلة قال أصحاب الشافعى رحمه الله تعالى ليس المراد من هذا الحديث ان كل مايصدق عليه انه بين مشرق و مغرب فهو قبلة لان جانب القطب الشمالى يصدق عليه ذلك وهو

وقيل كان ذلك فى رجب بعد زوال الشمس قبل قتال بدر بشهرين ورسول الله صلى الله عليه وسلم فى مسجد بنى سلمة وقد صلى بأصحابه ركعتين من صلاة الظهر فتحول فى الصلاة واستقبل الميزاب وحول الرجال مكان النساء والنساء مكان الرجال فسمى المسجد مسجد القبلتين

بالاتفاق ليس بقبلة بل المراد ان الشئ الذى هو بين مشرق معين ومغرب معين قبلة ونحن نحمل ذلك على الذى يكون بين المشرق الشتوى و بين المغرب الصيفى فان ذلك قبلة وذلك لان المشرق الشتوى جنوبى متباعد عن خط الاستواء بمقدار الميل والمغرب الصيفى شمالى متباعد عن خط الاستواء بمقدار الميل والذى بينهما هو سمت مكة قالوا فهذا الحديث بأن يدل على مذهبنا أولى منه بالدلالة على مذهبكم أما فعل الصحابة فمن وجهين (الاول) ان أهل مسجد قباء كانوا فى صلاة الصبح بالمدينة مستقبلين لبيت المقدس مستدبرين للكعبة لان المدينة بينهما فقيل لهم الا ان القبلة قد حولت الى الكعبة فاستداروا فى أثناء الصلاة من غير طلب دلالة ولم ينكر النبى صلى الله عليه وسلم عليهم وسمى مسجدهم بذى القبلتين ومقابلة العين من المدينة الى مكة لا تعرف الا بأدلة هندسية يطول النظر فيها فكيف أدركوها على البديهة فى أثناء الصلاة وفى ظلمة الليل (الثانى) ان الناس من عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بنوا المساجد فى جميع بلاد الاسلام ولم يحضروا قط مهندسا عند تسوية المحراب ومقابلة العين لا تدرك الا بدقيق نظر الهندسة وأما القياس فمن وجوه (الاول) لو كان استقبال عين الكعبة واجبا اما علما أو ظنا وجب أن لا تصح صلاة أحد قط لانه اذا كان محاذاة الكعبة مقدار نيف وعشرين ذراعا فمن المعلوم ان أهل المشرق والمغرب يستحيل أن يقفوا فى محاذاة هذا المقدار بل المعلوم ان الذى يقع منهم فى محاذاة هذا القدر القليل قليل بالنسبة الى كثير ومعلوم ان العبرة فى أحكام الشرع بالغالب والنادر ملحق به فوجب أن لا تصح صلاة أحد منهم لا سيما وذلك الذى وقع فى محاذاة الكعبة لا يمكنه أن يعرف أنه وقع فى محاذاتها وحيث اجتمعت الامة على صحة صلاة الكل علمنا ان المحاذاة غير معتبرة فان قيل الدائرة وان كانت عظيمة الا ان جميع النقط المفروضة عليها تكون محاذية لمركز الدائرة فالصفوف الواقعة فى العالم بأسرها كأنها دائرة محيطة بالكعبة والكعبة كأنها نقطة لتلك الدائرة الا أن الدائرة اذا صغرت ظهر التقوس والانحناء فى جميعها وان اتسعت وعظمت لم يظهر التقوس والانحناء فى كل واحد من قسيها بل نرى كل قطعة منها شبيها بالخط المستقيم فلا جرم صحت الجماعة بصف طويل فى المشرق والمغرب يزيد طولها على أضعاف البيت والكل يسمون متوجهين الى عين الكعبة قلنا هب ان الامر على ما ذكرتموه ولكن القطعة من الدائرة العظيمة وان كانت شبيهة بالخط المستقيم فى الحس الا انها لا بد وأن تكون منحنية فى نفسها لانها لو كانت فى نفسها مستقيمة وكذا القول فى جميع قطع تلك الدائرة فحينئذ تكون الدائرة مركبة من خطوط مستقيمة يتصل بعضها ببعض فيلزم أن تكون الدائرة اما مضلعة أو خطا مستقيما وكل ذلك محال فعلمنا ان كل قطعة من الدائرة الكبيرة فهى فى نفسها منحنية فالصفوف المتصلة فى أطراف العالم انما يكون كل واحد منهم مستقبلا لعين الكعبة لو لم تكن تلك الصفوف واقعة على الخط المستقيم بل اذا حصل فيها ذلك الانحناء

القليل الا ان ذلك الانحناء القليل الذى لايفى بادراكه الحس البتة لايمكن أن يكون فى محل التكليف واذا كان كذلك كان كل واحد من هؤلاء الصفوف جاهلا بانه هل هو مستقبل لعين الكعبة أم لا فلو كان استقبال عين الكعبة شرطا لكان حصول هذا الشرط مجهولا للكل والشك فى حصول الشرط يقتضى الشك فى حصول المشروط فوجب أن يبقى كل واحد من أهل هذه الصفوف شاكا فى صحة صلاته وذلك يقتضى أن لايخرج عن العهدة البتة وحيث اجتمعت الامة على انه ليس كذلك علمنا ان استقبال العين ليس بشرط لاعلما ولاظنا وهذا كلام بين (الثانى) انه لو كان استقبال عين الكعبة واجبا ولاسبيل اليه الا بالدلالة الهندسية ومالايتأدى الواجب الابه فهو واجب فكان يلزم أن يكون تعلم الدلائل الهندسية واجبا على كل أحد ولما لم يكن كذلك علمنا ان استقبال عين الكعبة غير واجب فان قيل عندنا استقبال عين الجهة واجب ظنا لا يقينا والمفتقر الى الدلائل الهندسية هو الاستقبال يقينا لاظنا قلنا لو كان استقبال عين الكعبة واجبا لكان القادر على تحصيل اليقين لايجوزله الاكتفاء بالظن والرجل قادر على تحصيل ذلك بواسطة تعلم الدلائل الهندسية فكان يجب عليه تعلم تلك الدلائل ولما لم يجب ذلك علمنا أن استقبال عين الكعبة غير واجب (الثالث) لو كان استقبال العين واجبا اما علما أوظنا ومعلوم انه لاسبيل الى ذلك الظن الا بنوع من أنواع الامارات وما لايتأدى الواجب الا به فهو واجب فكان يلزم أن يكون تعلم تلك الامارات فرض عين على كل واحد من المكلفين ولما لم يكن كذلك علمنا ان استقبال العين غير واجب (المسئلة الرابعة) فى دلائل القبلة اعلم ان الدلائل اما أرضية وهى الاستدلال بالجبال والقرى والانهار أوهوائية وهى الاستدلال بالرياح أوسماوية وهى النجوم أما الارضية والهوائية فهى غير مضبوطة ضبطا كليا فرب طريق فيه جبل مرتفع لايعلم انه على يمين المستقبل أوشماله أوقدامه أوخلفه فكذلك الرياح قدتدل فى بعض البلاد ولسنا نقدر على استقصاء ذلك اذ كل بلد بحكم آخر فى ذلك أما السماوية فادلتها منها تقريبية ومنها تحقيقية أما التقريبية فقد قالوا هذه الادلة اما أن تكون نهارية أوليلية أما النهارية فالشمس فلا بد وأن يراعى قبل الخروج من البلد أن الشمس عند الزوال أهى بين الحاجبين أم هى على العين اليمنى أم اليسرى أوتميل الى الجبين ميلا أكثر من ذلك فان الشمس لاتعدو فى البلاد الشمالية هذه المواقع وكذلك يراعى موقع الشمس وقت العصر وأما وقت المغرب فانما يعرف ذلك بموضع الغروب وهوأن يعرف بأن الشمس تغرب عن يمين المستقبل أوهى مائلة الى وجهه أوقفاه وكذلك يعرف وقت العشاء الآخرة بموضع الشفق ويعرف وقت الصبح بمشرق الشمس فكان الشمس تدل على القبلة فى الصلوات الخمس ولكن يختلف حكم ذلك بالشتاء والصيف فان المشارق والمغارب كثيرة وكذلك يختلف الحكم فى هذا الباب بحسب اختلاف البلاد وأما الليلية فهو أن يستدل على القبلة بالكوكب الذى يقال له الجدى

فانه كوكب كالثابت لاتظهر حركته من موضعه وذلك اما أن يكون على قفا المستقبل أو على منكبه الايمن من ظهره أو منكبه الايسر فى البلاد الشمالية من مكة وفى البلاد الجنوبية منها كاليمن وماوراءها يقع فى مقابلة المستقبل فليعلم ذلك وماعرفه ببلده فليعول عليه فى الطريق كله الا اذا طال السفر فان المسافة اذا بعدت اختلف موقع الشمس وموقع القطر وموقع المشارق والمغارب الى أن ينتهى فى أثناء سفره الى بلد فينبغى أن يسأل أهل البصيرة أو يراقب هذه الكواكب وهو مستقبل محراب جامع البلد حتى يتضح له ذلك فمهما تعلم هذه الادلة فله أن يعول عليها وأما الطريقة اليقينية وهى الوجوه المذكورة فى كتب الهيئة قالوا سمت القبلة نقطة التقاطع بين دائرة الافق و بين دائرة عظيمة تمر بسمت رؤسنا ورؤس أهل مكة وانحراف القبلة قوس من دائرة الافق مابين سمت القبلة ودائرة نصف النهار فى بلدنا ومابين سمت القبلة ومغرب الاعتدال تمام الانحراف قالوا ويحتاج فى معرفة سمت القبلة الى معرفة طول مكة وعرضها فان كان طول البلد مساو بالطول مكة وعرضها مخالف لعرض مكة كان سمت قبلتها على خط نصف النهار فان كان البلد شماليا فالى الجنوب وان كان جنوبيا فالى الشمال وأما اذا كان عرض البلد مساو بالعرض مكة وطوله مخالفا لطولها فقد يظن أن سمت قبلة ذلك البلد على خط الاعتدال وهو ظن خطأ وقد يمكن أيضا فى البلاد التى أطوالها وعروضها مخالفة لطول مكة وعرضها أن يكون سمت قبلتها مطلع الاعتدال ومغربه واذا كان كذلك فلابد من استخراج قدر الانحراف ولذلك طرق اسهلها أن يعرف الجزء الذى يسامت رؤس أهل مكة من فلك البروج وهو يح من الجوزاء وكح من السرطان فيضع ذلك الجزء على خط وسط السماء فى الاسطرلاب المعمول لعرض البلد ويعلم على المرئى علامة ثم يدير العنكبوت الى ناحية المغرب ان كان البلد شرقيا عن مكة كما فى بلاد خراسان والعراق بقدر مابين الطولين من أجزاء المجرة ثم ينظر أين وقع ذلك الجزء من مقنطرات الارتفاع فما كان فهو الارتفاع الذى عنده يسامت ذلك الجزء رؤس أهل مكة ثم يرصد مسامتة الشمس ذلك الجزء فاذا انتهى ارتفاع الشمس الى ذلك الارتفاع فقد سامتت الشمس رؤس أهل مكة فينصب مقياسا ويخط على ظل المقياس خطا من مركز العمود الى طرف الظل فذلك الخط خط الظل فيبنى عليه المحراب فهذا هو الكلام فى دلائل القبلة (المسئلة الخامسة) معرفة دلائل القبلة فرض على العين أم فرض على الكفاية فيه وجهان أصحهما فرض على العين لان كل مكلف فهو مأمور بالاستقبال ولا يمكنه الاستقبال الا بواسطة معرفة دلائل القبلة ومالا يتأدى الواجب الا به فهو واجب (المسئلة السادسة) اعلم ان قوله تعالى وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره عام فى الاشخاص والاحوال الا انا أجمعنا على أن الاستقبال خارج الصلاة غير واجب بل انه طاعة لقوله عليه السلام خير المجالس مااستقبل به القبلة فبقى أن وجوب الاستقبال من خواص الصلاة ثم نقول الرجل اما أن

يكون معاينا للقبلة أو غائبا عنها أما المعاين فقد اجمعوا على انه يجب عليه الاستقبال
وأما الغائب فاما أن يكون قادرا على تحصيل اليقين أو لا يقدر عليه لكنه يقدر على
تحصيل الظن أو لا يقدر على تحصيل اليقين ولا على تحصيل الظن فهذه أقسام ثلاثة
(القسم الاول) القادر على تحصيل العلم وفيه بحثان (البحث الاول) قد عرفت أن الغائب
عن القبلة لا سبيل له الى تحصيل اليقين بجهة القبلة الا بالدلائل الهندسية وما لا سبيل الى
أداء الواجب الا به فهو واجب فيلزم من هذا أن يكون تعلم الدلائل الهندسية فرض عين
على كل أحد الا ان الفقهاء قالوا ان تعلمها غير واجب بل ربما قالوا ان تعلمها مكروه أو محرم
ولا أدرى ما عذرهم فى هذا (البحث الثانى) المصلى اذا كان بارض مكة و بينه و بين الكعبة
حائل واشتبه عليه فهل له أن يجتهد قال صاحب التهذيب نظر ان كان الحائل أصليا
كالجبال فله الاجتهاد وان لم يكن أصليا كالابنية فعلى وجهين (أحدهما) له الاجتهاد لان
بينه وبينها حائلا يمنع المشاهدة كما فى الحائل الاصلى (والثانى) ليس له الاجتهاد لان فرضه
الرجوع الى اليقين وهو قادر على تحصيل اليقين فوجب أن لا يكتفى فيه بالظن وهذا
الوجه هو اللائق بسياق الآية لانها دلت على وجوب التوجه الى الكعبة والمكلف
اذا كان قادرا على تحصيل العلم لا يجوز له الاكتفاء بالظن فوجب عليه طلب اليقين
(القسم الثانى) القادر على تحصيل الظن دون اليقين واعلم أن لتحصيل هذا الظن طرقا
(الطريق الاول) الاجتهاد وظاهر قول الشافعى رضى الله عنه يقتضى أن الاجتهاد يقدم
على الرجوع الى قول الغير وهو الحق والذى يدل عليه وجوه (أحدها) قوله تعالى
فاعتبروا يا أولى الابصار أمر بالاعتبار والرجل قادر على الاعتبار فى هذه الصورة فوجب
أن يتناوله الامر (وثانيها) ان ذلك الغير انما وصل الى جهة القبلة بالاجتهاد لانه لو عرف
القبلة بالتقليد ايضا لزم اما التسلسل أو الدور وهما باطلان فلا بد من الانتهاء آخر الامر
الى الاجتهاد فيرجع حاصل الكلام الى ان الاجتهاد أولى أم تقليد صاحب الاجتهاد
ولا شك أن الاول أولى لانه اذا أتى بالاجتهاد فلا يتطرق اليه احتمال الخطا الا من جهة
واحدة فاذا قلد صاحب الاجتهاد فقد تطرق الى عمله احتمال الخطأ من وجهين ولا شك انه
متى وقع التعارض بين طريقين فاقلهما خطأ أولى بالرعاية (وثالثها) قوله عليه السلام
اذا أمرتكم بامر فأتوا منه ما استطعتم فههنا أمره بالاستقبال وهو قادر على الاجتهاد
فى الطلب فوجب أن يجب عليه ذلك فان قيل أليس أن صاحب التهذيب ذكر أنه اذا كان
فى قرية كبيرة فيها محاريب منصوبة الى جهة واحدة أو وجد محرابا أو علامة للقبلة فى
طريق هى جادة للمسلمين يجب عليه أن يتوجه اليها ولا يجوز له الاجتهاد فى الجهة قال لان
هذه العلامات كاليقين أما فى الانحراف عنه يمنة أو يسرة فيجوز أن يجتهد مع هذه العلامات
وكان عبد الله بن المبارك يقول بعد رجوعه من الحج تياسروا يا أهل مرو وكذلك لو أخبره
مسلم بان قال رأيت غالب المسلمين أو جماعة المسلمين اتفقوا على هذه الجهة فعليه قبوله

وليس هذا بتقليد بل هو قبول الخبر من أهله كما في الوقت وهو ما اذا أخبره عدل انى رأيت الفجر قد طلع أو الشمس قد زالت يجب قبول قوله هذا كله لفظ صاحب التهذيب واعلم أن هذا الكلام مشكل من وجوه (أحدها) انه لا معنى للتقليد الا قبول قول الغير من غير حجة ولا شبهة فاذا قبلنا قول الغير أو فعله في تعيين القبلة من غير حجة ولا شبهة كان هذا تقليدا ونحن قد ذكرنا الدليل على أن القادر على الاجتهاد لا بد أن يكون مأمورا بالاجتهاد (وثانيها) أنه جوز المخالفة في اليمين واليسار بناء على الاجتهاد فنقول هو قادر على تحصيل الظن بناء على الاجتهاد الذي يتولاه بنفسه فوجب أن تجوز له المخالفة كما في اليمين واليسار (وثالثها) انه اما أن يكون ممنوعا من الاجتهاد أو من العمل بمقتضى الاجتهاد والاول باطل لان معاذا لما قال أجتهد برأيي مدحه الرسول عليه السلام على ذلك فدل على ان الاجتهاد غير ممنوع عنه والثاني أيضا باطل لانه لما علم أو ظن أن القبلة ليست في الجهة التي فيها المحاريب فلو وجب عليه التوجه الى ذلك المحراب لكان ذلك ترجيحا للتقليد على الاستدلال وانه خطأ (ورابعها) أن مذهب الشافعي رضي الله عنه انه لا يجوز للمجتهد تقليد المجتهد فالقادر على تحصيل جهة القبلة بالامارات كيف يجوز له تقليد محاريب البلاد واحتج القائلون بترجيح محاريب الامصار على البلاد من وجوه (الاول) انها كالتواتر مع الاجتهاد فوجب رجحانه عليه (والثاني) أن الرجل اذا رأى المؤذن فرغ من الاذان والاقامة وقد تقدم الامام فههنا لا يحتاج الى تعرف الوقت فكذا ههنا (الثالث) ان أهل البلد رضوا به والظاهر أنه لو كان خطأ لتنبهوا له ولو تنبهوا له لما رضوا به فهذا ما يمكن أن يقال في الجانبين (الطريق الثاني) الرجوع الى قول الغير مثل ما اذا أخبره عدل عن كون القبلة في هذه الجهة فهذا يفيد ظن ان القبلة هناك واتفقوا على أنه لا بد من شرطين الاسلام والعقل فلا عبرة في هذا الباب بقول الكافر والمجنون ولا بعلمهما واختلفوا في شرائط ثلاثة (أولها) البلوغ حكى الخيضرى نصا عن الشافعي أنه لا يقبل قول الصبي وحكى أبو زيد أيضا عن الشافعي انه يقبل (وثانيها) العدالة قالوا لا يقبل خبر الفاسق لانه كالشهادة وقيل يقبل (وثالثها) العدد فمنهم من اعتبره كما في الشهادة لاسيما الذين اعتبروا العدد في الرواية أيضا ومنهم من لم يعتبر العدد ويتفرع على ما قلناه أحكام (أولها) أن كل من كان الاخذ بقوله يفيد ظنا أقوى كان الاخذ بقوله مقدما على الاخذ بقول من يفيد ظنا أضعف مثاله أن تقليد المتيقن راجح على تقليد الظان بالاجتهاد وتقليد المجتهد الظان أولى من تقليد من قلد غيره وهلم جرا (وثانيها) أنه اذا علم أن الاجتهاد لا يتم الا بعد انقضاء الوقت فالاولى له تحصيل الاجتهاد حتى تصير الصلاة قضاء أو تقليد الغير حتى تبقى الصلاة اداء فيه تردد (وثالثها) أن من لا يعرف دلائل القبلة فله الرجوع الى قول الغير حين الصلاة بل يجب (الطريق الثالث) ان شاهد في دار الاسلام محرابا منصوبا جاز له التوجه اليه على التفصيل الذي تقدم أما اذا رأى القبلة منصوبة في طريق يقل فيه مرور الناس أو في طريق يمر فيه المسلمون والمشركون ولا يدرى من نصبها أو رأى محرابا في قرية

ولا يدرى بناه المسلمون أو المشركون أو كانت قرية صغيرة للمسلمين لا يغلب على الظن كون أهلها مطلعين على دلائل القبلة وجب عليه الاجتهاد (الطريق الرابع) ما يتركب من الاجتهاد وقول الغير وهو أن يخبره انسان بمواقع الكواكب وكان هو عالما بالاستدلال بها على القبلة فههنا يجب عليه الاستدلال بما يسمع اذا كان عاجزا عن رؤيتها بنفسه (القسم الثالث) الذى عجز عن تحصيل العلم والظن وهو الكائن فى الظلمة التى خفيت الامارات بأسرها عليه أو الاعمى الذى لا يجد من يخبره أو تعارضت الامارات لديه وعجز عن الترجيح وفيه ابحاث (البحث الاول) انهذا الشخص يستحيل أن يكون مأمورا بالاجتهاد لان الاجتهاد من غير دلالة ولا أمارة تكليف ما لا يطاق وهو منفى فلم يبق الأحد أمور ثلاثة اما أن يقال التكليف بالصلاة مشروط بالاستقبال وتعذر الشرط يوجب سقوط التكليف بالمشروط فههنا لا تجب عليه الصلاة أو يقال شرط الاستقبال قد سقط عن المكلف بعذر أقل من هذا وهو حال المسايفة فيسقط ههنا أيضا فيجب عليه أن يأتى بالصلاة الى اى جهة شاء ويسقط عنه شرط الاستقبال أو يقال انه يأتى بتلك الصلاة الى جميع الجهات ليخرج عن العهدة بيقين فهذه هى الوجوه الممكنة أما سقوط الصلاة عنه فذلك باطل بالاجماع وأيضا فلا نارأ ينافى الشرع فى الجملة أن الصلاة صحت بدون الاستقبال كما فى حال المسايفة وفى النافلة وأما ايجاب الصلاة الى جميع الجهات فهو أيضا باطل لقيام الدلالة على ان الواجب عليه صلاة واحدة ولقائل أن يقول أليس أن من نسى صلاة من صلوات يوم وليلة ولا يدرى عينها فانه يجب عليه قضاء تلك الصلوات باسرها ليخرج عن العهدة باليقين فلم لا يجوز أن يكون الامر ههنا كذلك قالوا ولما بطل القسمان تعين الثالث وهو التخيير فى جميع الجهات (البحث الثانى) انه اذا مال قلبه الى ان هذه الجهة أولى بأن تكون قبلة من سائر الجهات من غير أن يكون ذلك الترجيح مبنيا على استدلال بل يحصل ذلك بمجرد التشهى وميل القلب اليه فهل يعد هذا اجتهادا وهل المكلف مكلف بأن يعول عليه أم لا الأولى أن يكون ذلك معتبرا لقوله عليه السلام المؤمن ينظر بنور الله ولان سائر وجوه الترجيح لما انسدت وجب الاكتفاء بهذا القدر (البحث الثالث) اذا أدى هذه الصلاة فالظاهر يقتضى أن لا يجب القضاء لانه أدى وظيفة الوقت وقد صحت منه فوجب أن لا تجب عليه الاعادة وظاهر قول الشافعى رضى الله عنه أنه تجب الاعادة سواء بان صوابه أو خطوءه (المسئلة السابعة) تجوز الصلاة فى جوف الكعبة عند عامة أهل العلم و يتوجه الى أى جانب شاء وقال مالك يكره أن يصلى فى الكعبة المكتوبة لان من كان داخل الكعبة لا يكون متوجها الى كل الكعبة بل يكون متوجها الى بعض أجزائها ومستدبرا عن بعض أجزائها واذا كان كذلك لم يكن مستقبلا لكل الكعبة فوجب أن لا تصح صلاته لان الله تعالى أمر باستقبال البيت قال وأما النافلة فجائزة لان استقبال القبلة فيها غير واجب حجة الجمهور ما أخرجه الشيخان فى الصحيحين ورواه الشافعى رضى الله عنه أيضا عن

مالك عن نافع عن ابن عمر أنه عليه الصلاة والسلام دخل الكعبة هو وأسامة بن زيد وعثمان ابن أبي طلحة وبلال فأغلقها عليه ومكث فيها قال عبد الله بن عمر فسألت بلالا حين خرج ماذا صنع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال جعل عمودا عن يساره وعمودين عن يمينه وثلاثة أعمدة وراءه وكان البيت يومئذ على ستة أعمدة ثم صلى واعلم ان الاستدلال بهذا الخبر ضعيف من وجوه (أحدها) ان خبر الواحد لا يعارض ظاهر القرآن (وثانيها) لعل تلك الصلاة كانت نافلة وذلك عند مالك جائز (وثالثها) ان مالكا خالف هذا الخبر ومخالفة الراوي وان كانت لا توجب الطعن في الخبر الا انها تفيد نوع مرجوحية بالنسبة الى خبر واحد خلي عن هذا الطعن فكيف بالنسبة الى القرآن (ورابعها) ان الشيخين أوردا في الصحيحين عن ابن جريج عن عطاء سمعت ابن عباس قال لما دخل النبي صلى الله عليه وسلم البيت دعا في نواحيه كلها ولم يصل حتى خرج منه فلما خرج ركع ركعتين في قبل الكعبة وقال هذه القبلة والتعارض حاصل من وجهين (الاول) ان النفي والاثبات يتعارضان (والثاني) قوله صلى الله عليه وسلم هذه القبلة يدل على انه لا بد من توجه ذلك الموضع ومن جوز الصلاة داخل البيت لا يوجب عليه استقبال ذلك الموضع بل جوز استدباره والجواب عن استدلال مالك رحمه الله أن نقول قوله وحيثما كنتم اما أن يكون صيغة عموم أو لا يكون فان كان صيغة عموم فقد تناول الانسان الذي يكون في البيت فكأنه تعالى أمر من كان في البيت أن يتوجه اليه فالآتي به يكون خارجا عن العهدة وان لم يكن صيغة عموم لم تكن الآية متناولة لهذه المسئلة البتة فلا تدل على حكمها الا بالنفي ولا بالاثبات ثم المعتمد في المسئلة ان الانسان الواحد لا يمكنه أن يتوجه الى كل البيت بل انما يمكنه أن يتوجه الى جزء من أجزاء البيت والذي في البيت يتوجه الى جزء من أجزاء البيت فقد كان آتيا بما أمر به فوجب أن يخرج عن العهدة (المسئلة الثامنة) اعلم ان الكعبة عبارة عن أجسام مخصوصة هي السقف والحيطان والبناء ولا شك أن تلك الاجسام حاصلة في أحياز مخصوصة فالقبلة اما أن تكون تلك الاحياز فقط أو تلك الاجسام فقط أو تلك الاجسام بشرط حصولها في تلك الاحياز لا جائز أن يقال انها تلك الاجسام فقط لانا اجمعنا على انه لو نقل تراب الكعبة وما في بنائها من الاحجار والخشب الى موضع آخر وبني به بناء وتوجه اليه أحد في الصلاة لم يجز ذلك ولا جائز أن يقال انها تلك الاجسام بشرط كونها في تلك الاحياز لان الكعبة لو انهدمت والعياذ بالله وأزيل عن تلك الاحياز تلك الاحجار والخشب وبقيت العرصة خالية فان أهل المشرق والمغرب اذا توجهوا الى ذلك الجانب صحت صلاتهم وكانوا مستقبلين القبلة فلم يبق الا أن يقال القبلة هو ذلك الخلاء الذي حصل فيه تلك الاجسام وهذا المعنى كما ثبت بالدليل العقلي الذي ذكرناه فهو أيضا مطابق للآية لان المسجد الحرام اسم لذلك البناء المركب من السقف والحيطان والمقدار وجهة المسجد الحرام هو الاحياز التي حصلت فيها تلك الاجسام فاذا أمر الله تعالى بالتوجه الى

جهة المسجد الحرام كانت القبلة هو ذلك القدر من الخلاء والفضاء اذا ثبت هذا فنقول قال أصحابنا لو انهدمت الكعبة والعياذ بالله فالواقف فى عرصتها لاتصح صلاته لانه لايعد مستقبلا للقبلة وذكر ابن سريج انه يصح وهو قول أبى حنيفة والاختيار عندى والدليل عليه ما بينا أن القبلة هى ذلك القدر المعين من الخلاء والواقف فى العرصة مستقبل لجزء من أجزاء ذلك الخلاء فيكون مستقبلا للقبلة فوجب أن تصح صلاته وقالوا أيضا الواقف على سطح الكعبة من غير أن يكون فى قبالته جدار لاتصح صلاته الا على قول ابن سريج وهو الاختيار عندى لانه مستقبل لذلك الخلاء والفضاء الذى هو القبلة فوجب أن تصح صلاته (المسئلة التاسعة) لما دلت الآية على وجوب الاستقبال وثبت بالعقل أنه لاسبيل الى الاستقبال الى الجهات الا بالاجتهاد وثبت بالعقل ان مالا يتم الواجب الا به فهو واجب لزم القطع بوجوب الاجتهاد والاجتهاد لابد وأن يكون مبنيا على الظن فكانت الآية دالة على التكليف بالظن فثبت بهذا أن التكليف بالظن واقع فى الجملة وقد استدل الشافعى رضى الله عنه بذلك على ان القياس حجة فى الشرع وهو ضعيف لانه اثبات للقياس بالقياس وذلك لاسبيل اليه والله أعلم (المسئلة العاشرة) الظاهر انه لايجب نية استقبال القبلة لان الآية دلت على وجوب الاستقبال والآتى به آت بما دلت الآية عليه فوجب أن لايجب عليه نية أخرى كما فى ستر العورة وطهارة المكان والثوب (المسئلة الحادية عشر) استقبال القبلة ساقط عند قيام العذر كما فى حال المسايفة ويلحق به الخوف على النفس من العدو أو من السبع أو من الجمل الصائل أو عند الخطأ فى القبلة بسبب التيامن والتياسر أو فى اداء النوافل وهذا يقتضى أن العاجز عن تحصيل العلم والظن اذا أدى الصلاة أن يسقط عنه القضاء وكذا المجتهد اذا بان له تعين الخطأ (المسئلة الثانية عشر) اذا توجه الى جهة ثم تغير اجتهاده وهو فى الصلاة فعليه أن ينحرف ويتحول ويبنى لان عارض الاجتهاد لايبطل السابق فكذلك فيمن صدق مخبرا ثم جاء آخر نفسه اليه أسكن فاخبره بخلافه فهذا ما يتعلق بالمسائل المستنبطة من هذه الآية فى حكم الاستقبال والله أعلم ❊ قوله تعالى وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره فيه مسئلتان (المسئلة الاولى) هذا ليس بتكرار وبيانه من وجهين (أحدهما) أن قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام خطاب مع الرسول عليه السلام لامع الامة وقوله وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره خطاب مع الكل (وثانيهما) أن المراد بالاولى مخاطبتهم وهم بالمدينة خاصة وقد كان من الجائز لو وقع الاختصار عليه أن يظن أن هذه القبلة قبلة لاهل المدينة خاصة فبين الله تعالى انهم أينما حصلوا من بقاع الارض يجب أن يستقبلوا نحو هذه القبلة (المسئلة الثانية) قوله وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره يعنى وأينما كنتم وموضع كنتم من الاعراب جزم بالشرط كانه قيل حيثما تكونوا والفاء جواب أما قوله وان الذين أوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما تعملون ففيه مسئلتان (المسئلة

(وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره) خص الرسول صلى الله عليه وسلم بالخطاب تعظيما لجنابه وايذانا باسعاف مرامه ثم عمم الخطاب للمؤمنين مع التعرض لاختلاف أماكنهم تأكيدا للحكم وتصريحا بعمومه لكافة العباد من كل حاضر وباد وحثا للامة على المتابعة وحيثما شرطية وكنتم فى محل الجزم بها وقوله تعالى فولوا جوابها وتكون هى منصوبة على الظرفية بكنتم نحو قوله تعالى أيا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى

الاولى) المراد بقوله وان الذين أوتوا الكتاب اليهود خاصة والكتاب هو التوراة عن السدى وقيل بل المراد احبار اليهود وعلماء النصارى وهو الصحيح لعموم اللفظ والكتاب المتقدم هو التوراة والانجيل ولا بد أن يكونوا عددا قليلا لان الكثير لايجوز عليهم التواطؤ على الكتمان (المسئلة الثانية) الضمير فى قوله أنه الحق راجع الى مذكور سابق وقد تقدم ذكر الرسول كما تقدم ذكر القبلة فجاز أن يكون المراد أن القوم يعلمون أن الرسول مع شرعه ونبوته حق فيشتمل ذلك على أمر القبلة وغيرها ويحتمل أن يرجع الى هذا التكليف الخاص بالقبلة وانهم يعلمون أنه الحق وهذا الاحتمال الاخير أقرب لانه أليق بالكلام اذ المقصود بالآية ذلك دون غيره ثم اختلفوا فى انهم كيف عرفوا ذلك وذكروا فيه وجوها (أحدها) أن قوما من علماء اليهود كانوا عرفوا فى كتب انبيائهم خبر الرسول وخبر القبلة وانه يصلى الى القبلتين (وثانيها) انهم كانوا يعلمون أن الكعبة هى البيت العتيق الذى جعله الله تعالى قبلة لابراهيم واسمعيل عليهما السلام (وثالثها) انهم كانوا يعلمون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لما ظهر عليه من المعجزات ومتى علموا نبوته فقد علموا لامحالة أن كل ماأتى به فهو حق فكان هذا التحويل حقا * وأما قوله وما الله بغافل عما تعملون ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قرأ ابن عامر وحمزة والكسائى تعملون بالتاء على الخطاب للمسلمين والباقون بالياء على أنه راجع الى اليهود (المسئلة الثانية) انا ان جعلناه خطابا للمسلمين فهو وعد لهم وبشارة أى لايخفى على جدكم واجتهادكم فى قبول الدين فلا اخل بثوابكم وان جعلناه كلاما مع اليهود فهو وعيد وتهديد لهم ويحتمل أيضا انه ليس بغافل عن مكافأتهم ومجازاتهم وان لم يعجلها لهم كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون انما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الابصار * قوله تعالى (ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية ماتبعوا قبلتك وما أنت بتابع قبلتهم وما بعضهم بتابع قبلة بعض ولئن اتبعت اهواءهم من بعد ماجاءك من العلم انك اذا لمن الظالمين) اعلم أنه تعالى لما بين فى الآية الاولى أن الذين أوتوا الكتاب يعلمون أن هذه القبلة حق بين بعد ذلك أن صفتهم لاتتغير فى الاستمرار على المعاندة وفى الآية مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا فى قوله ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب فقال الاصم المراد علماؤهم الذين أخبر الله تعالى عنهم فى الآية المتقدمة بقوله وان الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم واحتج عليه بوجوه (أحدها) قوله ولئن اتبعت أهواءهم فوصفهم بأنهم يتبعون الهوى ومن اعتقد فى الباطل أنه حق فانه لايكون متبعا لهوى النفس بل يكون فى ظنه انه متبع للهدى فأما الذين يعلمون بقلوبهم ثم ينكرون بالسنتهم فهم المتبعون للهوى (وثانيها) أن ماقبل هذه الآية وهو قوله وان الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق لا يتناول عوامهم بل هو مختص بالعلماء وما بعدها وهو قوله الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم مختص بالعلماء أيضا اذ لو كان عاما فى الكل امتنع الكتمان لان الجمع العظيم لايجوز عليهم الكتمان واذا كان ماقبلها

(وان الذين أوتوا الكتاب) من فريق اليهود والنصارى (ليعلمون انه) أى التحويل أو التوجه المفهوم من التولية (الحق) لاغير لعلمهم بان عادته سبحانه وتعالى جارية على تخصيص كل شريعة بقبلة ومعاينتهم لما هو مسطور فى كتبهم من انه عليه الصلاة والسلام يصلى الى القبلتين كما يشعر بذلك التعبير عنهم بالاسم الموصول بايتاء الكتاب وان مع اسمها وخبرها ساد مسد مفعولى يعلمون او مسد مفعوله الواحد على ان العلم بمعنى المعرفة وقوله تعالى (من ربهم) متعلق بمحذوف وقع حالا من الحق اى كائنا من ربهم او صفة له على رأى من يجوز حذف الموصول مع بعض صلته أى الكائن من ربهم (وما الله بغافل عما تعملون) وعد ووعيد للفريقين والخطاب للكل تغليبا وقرئ على صيغة الغيبة فهو وعيد لاهل الكتاب (ولئن اتيت الذين اوتوا الكتاب) وضع الموصول موضع المضمر للايذان بكمال سوء حالهم من العناد

مع تحقق مايز عمهم منه من الكتاب الناطق بحقية ما كابروا فى قبوله (بكل اية) اى حجة قطعية دالة على حقية التحويل واللام موطئة للقسم وقوله تعالى (ما تبعوا قبلتك) جواب للقسم المضمر سادمسد جواب الشرط والمعنى انهم ماتركوا قبلتك لشبهة تزيلها الحجة وانما خالفوك مكابرة وعنادا وتجريد الخطاب للنبى صلى الله عليه وسلم بعد تعميمه للامة لما ان المحاجة والاتيان بالآية من الوظائف الخاصة به عليه السلام

ومابعدها خاصا فكذا هذه الآية المتوسطة (وثالثها) أن الله تعالى أخبر عنهم بأنهم مصرون على قولهم ومستمرون على باطلهم وانهم لا يرجعون عن ذلك المذهب بسبب شئ من الدلائل والآيات وهذا شأن المعاند اللجوج لاشأن المعاند المتحير (ورابعها) انا لوحملناه على العموم لصارت الآية كذبا لان كثيرا من أهل الكتاب آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم وتبع قبلته وقال آخرون بل المراد جميع اهل الكتاب من اليهود والنصارى واحتجوا عليه بان قوله الذين أوتوا الكتاب صيغة عموم فيتناول الكل ثم اجابوا عن الحجة الاولى أن صاحب الشبهة صاحب هوى فى الحقيقة لانه ماتمم النظر والاستدلال فانه لوأتى بتمام النظر والاستدلال لوصل الى الحق فحيث لم يصل اليه علمنا أنه ترك النظر التام بمجرد الهوى وأجابوا عن الحجة الثانية بانه ليس يمتنع أن يراد فى الاية الاولى بعضهم وفى الآية الثانية كلهم وأجابوا عن الحجة الثالثة ان العلماء لما كانوا مصرين على الشبهات والعوام كانوا مصرين على اتباع أولئك العلماء كان الاصرار حاصلا فى الكل وأجابوا عن الحجة الرابعة بانه تعالى أخبر عنهم أنهم بكليتهم لا يؤمنون وقولنا كل اليهود لا يؤمنون مغاير لقولنا ان أحدا منهم لا يؤمن (المسئلة الثانية) احتج الكعبى بهذه الآية على جواز ان لا يكون فى المقدور لطف لبعضهم قال لانه لو حصل فى المقدور لهؤلاء لطف لكان فى جملة الآيات مالو أتاهم به لكانوا يؤمنون فكان لا يصح هذا الخبر على وجه القطع (المسئلة الثالثة) احتج أبو مسلم بهذه الآية على أن علم الله تعالى فى عباده ومايفعلونه ليس بحجة لهم فيما يرتكبون فانهم مستطيعون لأن يفعلوا الخير الذى أمروا به ويتركوا ضده الذى نهوا عنه واحتج أصحابنا به على القول بتكليف مالا يطاق وهوانه تعالى أخبر عنهم بانهم لا يتبعون قبلته فلو اتبعوا قبلته لزم انقلاب خبر الله الصدق كذبا وعلمه جهلا وهو محال ومستلزم المحال محال فكان ذلك محالا وقد أمروا به فقد أمروا بالمحال وتمام القول فيه مذكور فى قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون (المسئلة الرابعة) انما حكم الله تعالى عليهم بانهم لا يرجعون عن أباطيلهم بسبب البرهان وذلك لان اعراضهم عن قبول هذا الدين ليس عن شبهة يزيلها بايراد الحجة بل هو محض المكابرة والعناد والحسد وذلك لا يزول بايراد الدلائل (المسئلة الخامسة) اختلفوا فى قوله ماتبعوا قبلتك قال الحسن والجبائى أراد جميعهم كأنه قال لا يجتمعون على اتباع قبلتك على نحو قوله ولو شاء الله لجمعهم على الهدى وقال الاصم وغيره بل المراد ان أحدا منهم لا يؤمن قال القاضى ان اريد بأهل الكتاب كلهم العلماء منهم والعوام فلا بد من تأويل الحسن وان أريد به العلماء نظرنا فان كان فى علمائهم المخاطبين بهذه الآية من قد آمن وجب أيضا ذلك التأويل وان لم يكن فيهم من قد آمن صح اجراؤه على ظاهره فى رجوع النفى الى كل واحد منهم لان ذلك أليق بالظاهر اذ لا فرق بين قوله ماتبعوا قبلتك وبين قوله ماتبع احد منهم قبلتك (المسئلة السادسة) لئن بمعنى لو واجيب بجواب لو وللعلماء فيه خلاف فقيل انهم لما

تقار با استعمل كل واحد منهما مكان الآخر وأجيب بجوابه نظيره قوله تعالى ولئن أرسلنا ريحا ثم قال اظلوا على جواب لو وقال ولو انهم آمنوا واتقوا ثم قال لمثوبة على جواب لئن وذلك أن أصل لو للماضي ولئن للمستقبل هذا قول الاخفش وقال سيبويه ان كل واحدة منهما على موضعها وانما ألحق في الجواب هذا التداخل لدلالة اللام على معنى القسم فجاء الجواب كجواب القسم (المسئلة السابعة) الآية وزنها فعلة أصلها أيية فاستثقلوا التشديد في الاية فأبدلوا من الياء الاولى ألفا لانفتاح ماقبلها والآية الحجة والعلامة وآية الرجل شخصه وخرج القوم بآيتهم جماعتهم وسميت آية القرآن بذلك لانها جماعة حروف وقيل لانها علامة لانقطاع الكلام الذي بعدها وقيل لانها دالة على انقطاعها عن المخلوقين وانها ليست الا من كلام الله تعالى (المسئلة الثامنة) روى ان يهود المدينة ونصارى نجران قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم ائتنا بآية كما أتى الانبياء قبلك فانزل الله تعالى هذه الآية والاقرب ان هذه الاية مانزلت في واقعة مبتدأة بل هي من بقية أحكام تحويل القبلة * أما قوله تعالى وما أنت بتابع قبلتهم ففيه أقوال (الاول) انه دفع لتجويز النسخ وبيان ان هذه القبلة لا تصير منسوخة (والثاني) حسم الاطماع أهل الكتاب فانهم قالوا لو ثبت على قبلتنا لكنا نرجو أن تكون صاحبنا الذي ننتظره وطمعوا في رجوعه الى قبلتهم (الثالث) المقابلة يعني ماهم بتاركي باطلهم وما أنت بتارك حقك (الرابع) أراد أنه لا يجب عليك استصلاحهم باتباع قبلتهم لان ذلك معصية (الخامس) وما أنت بتابع قبلة جميع أهل الكتاب من اليهود والنصارى ولان قبلة اليهود مخالفة لقبلة النصارى فلليهود بيت المقدس وللنصارى المشرق فالزم قبلتك ودع أقوالهم * أما قوله وما بعضهم بتابع قبلة بعض قال القفال هذا يمكن حمله على الحال وعلى الاستقبال أما على الحال فمن وجوه (الاول) انهم ليسوا مجتمعين على قبلة واحدة حتى يمكن ارضاؤهم باتباعها (الثاني) ان اليهود والنصارى مع اتفاقهم على تكذيبك متباينون في القبلة فكيف يدعونك الى ترك قبلتك مع انهم فيما بينهم مختلفون (الثالث) ان هذا ابطال لقولهم انه لا يجوز مخالفة أهل الكتاب لانه اذا جاز أن تختلف قبلتاهما للمصلحة جاز أن تكون المصلحة في ثالث وأما حمل الآية على الاستقبال ففيه اشكال وهو ان قوله وما بعضهم بتابع قبلة بعض ينفي أن يكون أحد منهم قد اتبع قبلة الآخر لكن ذلك قد وقع فيفضي الى الخلف وجوابه انا ان حملنا أهل الكتاب على علمائهم الذين كانوا في ذلك الزمان فلم يثبت عندنا ان أحدا منهم يتبع قبلة الآخر فالخلف غير لازم وان حملناه على الكل قلنا انه عام دخله التخصيص واما قوله ولئن اتبعت أهواءهم ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) الهوى المقصور هو مايميل اليه الطبع والهواء الممدود معروف (المسئلة الثانية) اختلفوا في المخاطب بهذا الخطاب قال بعضهم الرسول وقال بعضهم الرسول وغيره وقال آخرون بل غيره لانه تعالى عرف ان الرسول لا يفعل ذلك فلا يجوز أن يخصه بهذا الخطاب وهذا القول الثالث خطأ

وقوله تعالى (وما أنت بتابع قبلتهم) جملة معطوفة على الجملة الشرطية لا على جوابها مسوقة لقطع أطماعهم الفارغة حيث قالت اليهود لو ثبت على قبلتنا لكنا نرجو أن تكون صاحبنا الذي ننتظره تغريرا له عليه الصلاة والسلام وطمعا في رجوعه وايثار الجملة الاسمية للدلالة على دوام مضمونها واستمراره وافراد قبلتهم مع تعددها باعتبار اتحادها في البطلان ومخالفة الحق ولئلا يتوهم ان مدار النفي هو التعدد وقرئ بتابع قبلتهم على الاضافة

(وما بعضهم بتابع قبلة بعض) فان اليهود تستقبل الصخرة والنصارى مطلع الشمس لا يرجى توافقهم كما لا يرجى موافقتهم لك لتصلب كل فريق فيما هو فيه (ولئن اتبعت أهواءهم) الزائغة المخالفة

لان كل ما لو وقع من الرسول لقبح والالجاء عنه مرتفع فهو منهى عنه وان كان المعلوم منه أنه لا يفعله ويدل عليه وجوه (أحدها) أنه لو كان كل ما علم الله أنه لا يفعله وجب أن لا ينهاه عنه لكان ما علم انه يفعله وجب أن لا يأمره به وذلك يقتضى أن لا يكون النبى مأمورا بشئ ولا منهيا عن شئ وانه بالاتفاق باطل (وثانيها) لولا تقدم النهى والتحذير لما احترز النبى صلى الله عليه وسلم عنه فلما كان ذلك الاحتراز مشروطا بذلك النهى والتحذير فكيف يجعل ذلك الاحتراز منافيا للنهى والتحذير (وثالثها) أن يكون الغرض من النهى والوعيد أن يتأكد قبح ذلك فى العقل فيكون الغرض منه التأكيد ولما حسن من الله تعالى والتنبيه على انواع الدلائل الدالة على التوحيد بعد ما قررها فى العقول والغرض منه تأكيد العقل بالنقل فاى بعد فى مثل هذا الغرض ههنا (ورابعها) قوله تعالى فى حق الملائكة ومن يقل منهم انى اله من دونه فذلك نجزيه جهنم مع انه تعالى أخبر عن عصمتهم فى قوله يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون وقال فى حق محمد صلى الله عليه وسلم لئن أشركت ليحبطن عملك وقد أجمعوا على انه عليه الصلاة والسلام ما أشرك وما مال اليه وقال يا أيها النبى اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين وقال تعالى ودوا لو تدهن فيدهنون وقال بلغ ما أنزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته وقوله ولا تكونن من المشركين فثبت بما ذكرنا انه عليه الصلاة والسلام منهى عن ذلك وأن غيره أيضا منهى عنه لان النهى عن هذه الاشياء ليس من خواص الرسول عليه الصلاة والسلام بقى أن يقال فلم خصه بالنهى دون غيره فنقول فيه وجوه (أحدها) ان كل من كان نعم الله عليه أكثر كان صدور الذنب منه أقبح ولا شك ان نعم الله تعالى على الرسول عليه الصلاة والسلام أكثر فكان حصول الذنب منه أقبح فكان أولى بالتخصيص (وثانيها) ان مزيد الحب يقتضى التخصيص بمزيد التحذير (وثالثها) ان الرجل الحازم اذا أقبل على أكبر أولاده وأصلحهم فزجره عن أمر بحضرة جماعة أولاده فانه يكون منبها بذلك على عظم ذلك الفعل ان اختاروه وارتكبوه وفى عادة الناس أن يوجهوا أمرهم ونهيهم الى من هو أعظم درجة تنبيها للغير أو توكيدا فهذه قاعدة مقررة فى أمثال هذه الآية (القول الثانى) ان قوله ولئن اتبعت أهواءهم ليس المراد منه أنه اتبع أهواءهم فى كل الامور فلعله عليه الصلاة والسلام كان فى بعض الامور يتبع أهواءهم مثل ترك المخاشنة فى القول والغلظة فى الكلام طمعا منه عليه الصلاة والسلام فى استمالتهم فنهاه الله تعالى عن ذلك القدر أيضا وآيسه منهم بالكلية على ما قال ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا (القول الثالث) ان ظاهر الخطاب وان كان مع الرسول الا أن المراد منه غيره وهذا كما انك اذا عاتبت انسانا أساء عبده الى عبدك فتقول له لو فعلت مرة أخرى مثل هذا الفعل لعاقبتك عليه عقابا شديدا فكان الغرض منه أن لا يميل الى مخالطتهم ومتابعتهم أحد من الامة ❊ أما قوله تعالى من بعد ما جاءك من العلم ففيه مسئلتان

﴿ المسئلة ﴾

والالهاب للثبات على الحق اى ولئن اتبعت اهواءهم فرضا (انك اذا لمن الظالمين) وفيه لطف للسامعين وتحذير لهم عن متابعة الهوى فان من ليس من شأنه ذلك اذا نهى عنه ورتب على فرض وقوعه ما رتب من الانتظام فى سلك الراسخين فى الظلم فاظن من ليس كذلك واذن حرف جواب وجزاء توسطت بين اسم ان وخبرها لتقرير ما بينهما من النسبة اذ كان حقها ان تتقدم او تتأخر فلم تقدم لئلا يتوهم أنها لتقرير النسبة التى بين الشرط وجوابه المحذوف لان المذكور جواب القسم ولم تتأخر لرعاية الفواصل ولقد بولغ فى التأكيد من وجوه تعظيما للحق المعلوم وتحريضا على اقتفائه وتحذيرا عن متابعة الهوى واستعظاما لصدور الذنب من الانبياء عليهم السلام

قوله القول الثانى لم يذكر الاول صريحا بل ضمنا فتأمل

(المسئلة الاولى) أنه تعالى لم يرد بذلك ان نفس العلم جاءه بل المراد الدلائل والآيات والمعجزات لان ذلك من طرق العلم فيكون ذلك من باب اطلاق اسم الاثر على المؤثر واعلم ان الغرض من الاستعارة هو المبالغة والتعظيم فكأنه سبحانه وتعالى عظم أمر النبوات والمعجزات بأن سماها باسم العلم وذلك ينبهك على ان العلم أعظم المخلوقات شرفا ومرتبة (المسئلة الثانية) دلت الآية على أن توجه الوعيد على العلماء أشد من توجهه على غيرهم لان قوله من بعد ما جاءك من العلم يدل على ذلك أما قوله تعالى انك اذا لمن الظالمين فالمراد انك لو فعلت ذلك لكنت بمنزلة القوم فى كفرهم وظلمهم لانفسهم والغرض منه التهديد والزجر والله أعلم * قوله تعالى (الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون الحق من ربك فلا تكونن من الممترين) اعلم أن فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) قوله الذين آتيناهم الكتاب وان كان عاما بحسب اللفظ لكنه مختص بالعلماء منهم والدليل عليه أنه تعالى وصفهم بأنهم يعرفونه كما يعرفون أبناءهم والجمع العظيم الذين علموا شيئا استحال عليهم الاتفاق على كتمانه فى العادة ألا ترى ان واحدا لو دخل البلد وسأل عن الجامع لم يجز أن لا يلقاه أحد الا بالكذب والكتمان بل انما يجوز ذلك على الجمع القليل والله أعلم (المسئلة الثانية) الضمير فى قوله يعرفونه الى ماذا يرجع ذكروا فيه وجوها (أحدها) أنه عائد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم أى يعرفونه معرفة جلية يميزون بينه و بين غيره كما يعرفون أبناءهم لا تشتبه عليهم أبناؤهم وأبناء غيرهم عن عمر رضى الله عنه أنه سأل عبدالله بن سلام عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أنا أعلم به منى بابنى قال ولم قال لانى لست أشك فى محمد أنه نبى وأما ولدى فلعل والدته خانت فقبل عمر رأسه وجاز الاضمار وان لم يسبق له ذكر لان الكلام يدل عليه ولا يلتبس على السامع ومثل هذا الاضمار فيه تفخيم واشعار بأنه لشهرته معلوم بغير اعلام وعلى هذا القول أسئلة (السؤال الاول) أنه لا تعلق لهذا الكلام بما قبله من أمر القبلة (الجواب) أنه تعالى فى الآية المتقدمة لما حذر أمة محمد صلى الله عليه وسلم عن اتباع اليهود والنصارى بقوله ولئن اتبعت اهواءهم من بعد ما جاءك من العلم انك اذا لمن الظالمين أخبر المؤمنين بحاله عليه الصلاة والسلام فى هذه الآية فقال اعلموا يامعاشر المؤمنين أن علماء أهل الكتاب يعرفون محمدا وما جاء به وصدقه ودعوته وقبلته لا يشكون فيه كما لا يشكون فى أبنائهم (السؤال الثانى) هذه الآية نظيرها قوله تعالى يجدونه مكتوبا عندهم فى التوراة والانجيل وقال ومبشرا برسول يأتى من بعدى اسمه أحمد الا أنا نقول من المستحيل أن يعرفوه كما يعرفون أبناءهم وذلك لان وصفه فى التوراة والانجيل اما أن يكون قد أتى مشتملا على التفصيل التام وذلك انما يكون بتعيين الزمان والمكان والصفة والخلقة والنسب والقبيلة أو هذا الوصف ما أتى مع هذا النوع من التفصيل فان كان الاول وجب أن يكون العلم بتقدمه فى الوقت المعين من البلد المعين من القبيلة المعينة على الصفة المعينة معلوما لاهل المشرق والمغرب لان

قرب العهد للاشعار بعلية ما فى حيز الصلة للحكم والضمير المنصوب فى قوله تعالى (يعرفونه) للرسول صلى الله عليه وسلم والالتفات الى الغيبة للايذان بان المراد ليس معرفتهم له عليه السلام من حيث ذاته ونسبه الزاهر بل من حيث كونه مسطورا فى الكتاب منعوتا فيه بالنعوت التى من جملتها انه عليه السلام يصلى الى القبلتين كانه قيل الذين آتيناهم الكتاب يعرفون من وصفناه فيه وبهذا يظهر جزالة النظم الكريم وقيل هو اضمار قبل الذكر للاشعار بفخامة شأنه عليه الصلاة والسلام أنه علم معلوم بغير اعلام فتأمل وقيل الضمير للعلم أو سببه الذى هو الوحى أو القرآن أو التحويل ويؤيد الاول قوله عز وجل (كما يعرفون أبناءهم) اى يعرفونه عليه الصلاة والسلام باوصافه الشريفة المكتوبة فى كتابهم ولا يشتبه عليهم كما لا يشتبه ابناؤهم وتخصيصهم بالذكر دون ما يعم البنات لكونهم اعرف عندهم منهن

التوراة والانجيل كانا مشهورين فيما بين أهل المشرق والمغرب ولو كان الامر كذلك لما تمكن أحد من النصارى واليهود من انكار ذلك (وأما القسم الثانى) فانه لا يفيد القطع بصدق نبوة محمد عليه الصلاة والسلام لانا نقول هب أن التوراة اشتملت على ان رجلا من العرب سيكون نبيا الا أن ذلك الوصف لما لم يكن منتهيا فى التفصيل الى حد اليقين لم يلزم من الاعتراف به الاعتراف بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم (والجواب) عن هذا الاشكال انما يتوجه لو قلنا بأن العلم بنبوته انما حصل من اشتمال التوراة والانجيل على وصفه ونحن لا نقول به بل نقول انه ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده وكل من كان كذلك كان نبيا صادقا فهذا برهان والبرهان يفيد اليقين فلا جرم كان العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم أقوى وأظهر من العلم ببنوة الابناء وأبوة الآباء (السؤال الثالث) فعلى هذا الوجه الذى قررتموه كان العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم علما برهانيا غير محتمل للغلط أما العلم بان هذا ابنى فذلك ليس علما يقينيا بل ظن ومحتمل للغلط فلم شبه اليقين بالظن (والجواب) ليس المراد أن العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم يشبه العلم ببنوة الابناء بل المراد به تشبيه العلم بأشخاص الابناء وذواتهم فكما ان الاب يعرف شخص ابنه معرفة لا يشتبه هو عنده بغيره فكذا ههنا وعند هذا يستقيم التشبيه لان هذا العلم ضرورى وذلك نظرى وتشبيه النظرى بالضرورى يفيد المبالغة وحسن الاستعارة (السؤال الرابع) لما خص الابناء الذكور الجواب لان الذكور أعرف وأشهر وهم بصحبة الآباء ألزم وبقلوبهم ألصق (القول الثانى) الضمير فى قوله يعرفونه راجع الى أمر القبلة أى علماء أهل الكتاب يعرفون أمر القبلة التى نقلت اليها كما يعرفون أبناءهم وهو قول ابن عباس وقتادة والربيع وابن زيد واعلم ان القول الاول أولى من وجوه (أحدها) ان الضمير انما يرجع الى مذكور سابق وأقرب المذكورات العلم فى قوله من بعد ما جاءك من العلم والمراد من ذلك العلم النبوة فكأنه تعالى قال انهم يعرفون ذلك العلم كما يعرفون أبناءهم وأما أمر القبلة فما تقدم ذكره البتة (وثانيها) ان الله تعالى ما أخبر فى القرآن أن أمر تحويل القبلة مذكور فى التوراة والانجيل واخبر فيه أن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مذكورة فى التوراة والانجيل فكان صرف هذه المعرفة الى أمر النبوة أولى (وثالثها) أن المعجزات لا تدل اول دلالتها الا على صدق محمد عليه السلام فاما أمر القبلة فذلك انما ثبت لانه أحد ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم فكان صرف هذه المعرفة الى امر النبوة أولى أما قوله تعالى وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون فاعلم ان الذين أوتوا الكتاب وعرفوا الرسول فمنهم من آمن به مثل عبد الله بن سلام واتباعه ومنهم من بقى على كفره ومن آمن لا يوصف بكتمان الحق وانما يوصف بذلك من بقى على كفره لا جرم قال الله تعالى وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون فوصف البعض بذلك ودل بقوله ليكتمون الحق على سبيل الذم على ان كتمان الحق فى الدين محظور اذا أمكن اظهاره واختلفوا فى المكتوم فقيل أمر محمد

بسبب كونهم أحب اليهم عن عمر رضى الله عنه أنه سأل عبد الله بن سلام رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انا أعلم به منى يابنى قال ولم قال لانى لست أشك فيه أنه نبى فاما ولدى فلعل والدته خانت فقبل عمر رأسه رضى الله عنهما

(وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون) هم الذين كابروا وعاندوا الحق والباقون هم الذين آمنوا منهم فانهم يظهرون الحق ولا يكتمونه وأما الجهلة منهم فليست لهم معرفة بالكتاب ولا بما فى تضاعيفه فاهم بصدد الاظهار ولا بصدد الكتم وانما كفرهم على وجه التقليد

صلى الله عليه وسلم وقبل أمر القبلة وقد استقصينا فى هذه المسئلة ❊ أما قوله الحق من ربك ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) يحتمل أن يكون الحق خبر مبتدا محذوف أى هو الحق وقوله من ربك يجوز أن يكون خبرا بعد خبر وان يكون حالا و يجوز أيضا أن يكون مبتدأ خبره من ربك وقرأ على رضى الله عنه الحق من ربك على الابدال من الاول أى يكتمون الحق الحق من ربك (المسئلة الثانية) الالف واللام فى قوله الحق فيه وجهان (الاول) أن يكون للعهد والاشارة الى الحق الذى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم أو الى الحق الذى فى قوله ليكتمون الحق أى هذا الذى يكتمونه هو الحق من ربك وأن يكون للجنس على معنى الحق من الله تعالى لا من غيره يعنى ان الحق ما ثبت انه من الله تعالى كالذى أنت عليه وما لم يثبت أنه من الله كالذى عليه أهل الكتاب فهو الباطل ❊ أما قوله فلا تكونن من الممترين ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) فلا تكونن من الممترين فى ماذا اختلفوا فيه على أقوال (أحدها) فلا تكونن من الممترين فى ان الذين تقدم ذكرهم علموا صحة نبوتك وأن بعضهم عاندوكتم قاله الحسن (وثانيها) بل يرجع الى أمر القبلة (وثالثها) الى صحة نبوته وشرعه وهذا هو الاقرب لان أقرب المذكورات اليه قوله الحق من ربك فاذا كان ظاهره يقتضى النبوة وما تشتمل عليه من قرآن ووحى وشريعة فقوله فلا تكونن من الممترين وجب أن يكون راجعا اليه (المسئلة الثانية) انه تعالى وان نهاه عن الامتراء فلا يدل ذلك على انه كان شاكا فيه وقد تقدم القول فى بيان هذه المسئلة والله أعلم ❊ قوله تعالى (ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات اينما تكونوا يأت بكم الله جميعا ان الله على كل شئ قدير) اعلم انهم اختلفوا فى المراد بقوله ولكل وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) انما قال ولكل ولم يقل لكل قوم أو أمة لانه معروف المعنى عندهم فلم يضر حذف المضاف اليه وهو كثير فى كلامهم كقوله لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا (المسئلة الثانية) ذكروا فيه أربعة أوجه (أحدها) أنه يتناول جميع الفرق اعنى المسلمين واليهود والنصارى والمشركين وهو قول الاصم قال لان فى المشركين من كان يعبد الاصنام و يتقرب بذلك الى الله تعالى كما حكى الله تعالى عنهم فى قوله هؤلاء شفعاؤنا عند الله (وثانيها) وهو قول أكثر علماء التابعين ان المراد أهل الكتب وهم المسلمون واليهود والنصارى والمشركون غير داخلين فيه (وثالثها) قال بعضهم المراد لكل قوم من المسلمين وجهة أى جهة من الكعبة يصلى اليها جنوبية اوشمالية أوشرقية أوغربية واحتجوا على هذا القول بوجهين (الاول) قوله تعالى هو موليها يعنى الله موليها وتولية الله لم تحصل الا فى الكعبة لان ما عداها تولية الشيطان (الثانى) ان الله تعالى عقبه بقوله فاستبقوا الخيرات والظاهر أن المراد من هذه الخيرات ما لكل أحد من جهة والجهات الموصوفة بالخيرية ليست الا الجهات الكعبة (ورابعها) قال آخرون ولكل وجهة أى لكل واحد من الرسل وأصحاب الشرائع جهة قبلة فقبلة المقربين العرش وقبلة الروحانيين الكرسى وقبلة الكروبيين البيت المعمور

النبى صلى الله عليه وسلم أو الى الحق الذى يكتمونه أو للجنس والمعنى ان الحق ما ثبت انه من الله تعالى كالذى انت عليه لا غيره كالذى عليه أهل الكتاب أو على أنه خبر مبتدأ محذوف أى هو الحق وقوله تعالى من ربك اما حال او خبر بعد خبر وقرئ بالنصب على أنه بدل من الاول أو مفعول ليعلمون وفى التعرض لوصف الربوبية مع الاضافة الى ضميره عليه السلام من اظهار اللطف به عليه السلام ما لا يخفى (فلا تكونن من الممترين) أى الشاكين فى كتمانهم الحق عالمين به وقيل فى انه من ربك وليس المراد به نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن الشك فيه لانه غير متوقع منه عليه السلام وليس بقصد واختيار بل اما تحقيق الامر وانه بحيث لا يشك فيه ناظر أو أمر الامة باكتساب المعارف المزيحة للشك على الوجه الابلغ (ولكل) أى ولكل امة من الامم على ان التنوين عوض من المضاف اليه

وقبلة الانبياء الذين قبلك بيت المقدس وقبلتك الكعبة * أما قوله تعالى وجهة ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قرئ ولكل وجهة على الاضافة والمعنى وكل وجهة هومو ليها فزيدت اللام لتقدم المفعول كقولك لزيد ضربت ولزيد أبوه ضارب (المسئلة الثانية) قال الفراء وجهة وجهة ووجه بمعنى واحد واختلفوا فى المراد فقال الحسن المراد المنهاج والشرع وهو كقوله تعالى لكل أمة جعلنا منسكا لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا والمراد منه أن للشرائع مصالح فلاجرم اختلفت الشرائع بحسب اختلاف الاشخاص وكما اختلفت بحسب اختلاف الاشخاص لم يبعد أيضا اختلافها بحسب اختلاف الزمان بالنسبة الى شخص واحد فلهذا صح القول بالنسخ والتغيير وقال الباقون المراد منه أمر القبلة لانه تقدم قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فهذه الوجهة يجب أن تكون محمولة على ذلك أما قوله هوموليها ففيه وجهان (الاول) انه عائد الى الكل أى ولكل أحد وجهة هومولى وجهه اليها (الثانى) انه عائد الى اسم الله تعالى أى الله تعالى يوليها اياه وتقدير الكلام على الوجه الاول أن نقول ان لكل منكم وجهة أى جهة من القبلة هوموليها أى هو مستقبلها ومتوجه اليها لصلاته التى هومتقرب بها الى ربه وكل يفرح بما هو عليه ولايفارقه فلاسبيل الى اجتماعكم على قبلة واحدة مع لزوم الاديان المختلفة فاستبقوا الخيرات أى فالزموا معاشر المسلمين قبلتكم فانكم على خيرات من ذلك فى الدنيا والآخرة أما فى الدنيا فلشرفكم بقبلة ابراهيم وأما فى الآخرة فللثواب العظيم الذى تأخذونه على انقيادكم لاوامره فان الى الله مرجعكم وأينما تكونوا من جهات الارض يأت بكم الله جميعا فى صعيد القيامة فيفصل بين المحق منكم والمبطل حتى يتبين من المطيع منكم ومن العاصى ومن المصيب منكم ومن المخطئ انه على ذلك قادر ومن قال بهذا التأويل قال المراد أن لكل من أهل الملل وجهة قد اختارها اما بشريعة واما بهوى فلستم تؤاخذون بفعل غيركم فانما لهم أعمالهم ولكم أعمالكم وأما تقرير الكلام على الوجه الثانى اعنى ان يكون الضمير فى قوله هوموليها عائدا الى الله تعالى فههنا وجهان (الاول) ان الله تعالى عرفنا أن كل واحدة من هاتين القبلتين اللتين هما بيت المقدس والكعبة جهة يوليها الله تعالى عباده اذا شاء يفعله على حسب مايعلمه صلاحا فالجهتان من الله تعالى وهو الذى ولى وجوه عباده اليها فاستبقوا الخيرات بالانقياد لامر الله فى الحالتين فان انقيادكم خيرات لكم ولاتلتفتوا الى مطاعن هؤلاء الذين يقولون ماولاهم عن قبلتهم فان الله يجمعكم وهؤلاء السفهاء جميعا فى عرصة القيامة فيفصل بينكم (الثانى) انا اذا فسرنا قوله ولكل وجهة بجهات الكعبة ونواحيها كان المعنى ولكل قوم منكم معاشر المسلمين وجهة أى ناحية من الكعبة فاستبقوا الخيرات بالتوجه اليها من جميع النواحى فانها وان اختلفت بعد أن تؤدى الى الكعبة فهى كجهة واحدة ولايخفى على الله نياتهم فهو يحشرهم جميعا ويثيبهم على أعمالهم * أما قوله تعالى هوموليها

(وجهة) أى قبلة وقدقرئ كذلك أولكل قوم من المسلمين جانب من جوانب الكعبة (هوموليها) احد المفعولين محذوف أى موليها وجهه أوالله موليها اياه وقرئ ولكل وجهة بالاضافة والمعنى ولكل وجهة الله موليها اهلها واللام مزيدة للتأكيد وجبر ضعف العامل وقرئ مولاها أى مولى تلك الجهة قدوليها

أى هو موليها وجهه فاستغنى عن ذكر الوجه قال الفراء اى مستقبلها وقال أبو معاذ موليها على معنى متوليها يقال قد تولاها ورضيها واتبعها وفى قراءة عبد الله بن عامر النخعى هو مولاها وهى قراءة ابن عباس وأبى جعفر محمد بن على الباقر وفى قراءة الباقين موليها ولقراءة ابن عامر معنيان (أحدهما) أن ماوليته فقد ولاك لان معنى وليته أى جعلته بحيث يليه واذا صار هذا بحيث يلى ذلك فذاك أيضا يلى هذا فاذن قد ولى كل واحد منهما الآخر وهو كقوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات ولا ينال عهدى الظالمين والظالمون وهذا قول الفراء (والثانى) هو موليها أى قد زينت له تلك الجهة وحببت اليه أى صارت بحيث يحبها و يرضاها أما قوله فاستبقوا الخيرات فمعناه الامر بالبدار الى الطاعة فى وقتها واعلم أن أداء الصلاة فى أول الوقت عند الشافعى رضى الله عنه أفضل خلافا لابى حنيفة واحتج الشافعى بوجوه (أولها) أن الصلاة خير لقوله صلى الله عليه وسلم الصلاة خير موضوع واذا كان كذلك وجب أن يكون تقديمه أفضل لقوله تعالى فاستبقوا الخيرات وظاهر الامر للوجوب فاذا لم يتحقق فلا أقل من الندب (وثانيها) قوله سابقوا الى مغفرة من ربكم ومعناه الى مايوجب المغفرة والصلاة مما يوجب المغفرة فوجب أن تكون المسابقة اليها مندوبة (وثالثها) قوله تعالى والسابقون السابقون أولئك المقربون ولاشك ان المراد منه السابقون فى الطاعات ولاشك ان الصلاة من الطاعات وقوله تعالى أولئك المقربون يفيد الحصر فمعناه أنه لايقرب عند الله الا السابقون وذلك يدل على أن كمال الفضل منوط بالمسابقة (ورابعها) قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم والمعنى وسارعوا الى مايوجب المغفرة ولاشك أن الصلاة كذلك فكانت المسارعة بها مأمورة (وخامسها) انه مدح الانبياء المتقدمين بقوله تعالى انهم كانوا يسارعون فى الخيرات ولاشك ان الصلاة من الخيرات لقوله عليه السلام خير أعمالكم الصلاة (وسادسها) أنه تعالى ذم ابليس فى ترك المسارعة فقال مامنعك أن تسجد اذ أمرتك وهذا يدل على أن ترك المسارعة موجب للذم (وسابعها) قوله تعالى حافظوا على الصلوات والمحافظة لاتحصل الا بالتعجيل ليأمن الفوت بالنسيان وسائر الاشغال (وثامنها) قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام وعجلت اليك رب لترضى فثبت أن الاستعجال أولى (وتاسعها) قوله تعالى لايستوى منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا فبين أن المسابقة سبب لمزيد الفضيلة فكذا فى هذه الصورة (وعاشرها) ماروى عمر وجرير بن عبد الله وأنس وأبو محذورة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال الصلاة فى أول الوقت رضوان الله وفى آخره عفو الله قال الصديق رضى الله عنه رضوان الله أحب الينا من عفوه قال الشافعى رضى الله عنه رضوان الله انما يكون للمحسنين والعفو يوشك أن يكون عن المقصرين فان قيل هذا احتجاج فى غير موضعه لانه يقتضى أن يأثم بالتأخير وأجمعنا على أنه لايأثم فلم يبق الا أن يكون معناه أن الفعل فى آخر الوقت يوجب العفو

(فاستبقوا الخيرات) أى تسابقوا اليها بنزع الجار كما فى قوله ثنائى عليكم آل حرب ومن يمل ٭ سواكم فانى مهتد غير مائل ٭ وهو أبلغ من الامر بالمسارعة لما فيه من الحث على احراز قصب السبق والمراد بالخيرات جميع انواعها من امر القبلة وغيره مما ينال به سعادة الدارين أو الفاضلات من الجهات وهى المسامتة للكعبة (اينما تكونوا يأت بكم الله جميعا) اى فى اى موضع تكونوا من موافق أو مخالف مجتمع الاجزاء أو متفرقها يحشركم الله تعالى الى المحشر للجزاء أو اينما تكونوا من اعماق الارض وقلل الجبال يقبض ارواحكم أو اينما تكونوا من الجهات المختلفة المتقابلة يجعل صلواتكم كانها صلاة الى جهة واحدة (ان الله على كل شئ قدير) فيقدر على الاماتة والاحياء والجمع فهو تعليل للحكم السابق

عن السيآت السابقة وماكان كذلك فلاشك انه يوجب رضوان الله فكان التأخير موجبا للعفو والرضوان والتقديم موجبا للرضوان دون العفو فكان التأخير أولى قلنا هذا ضعيف من وجوه (الاول) انه لوكان كذلك لوجب أن يكون تأخير المغرب أفضل وذلك لم يقله أحد (الثانى) ان عدم المسارعة الى الامتثال يشبه عدم الالتفات وذلك يقتضى العقاب الا انه لما أتى بالفعل بعد ذلك سقط ذلك الاقتضاء (الثالث) ان تفسير أبى بكر الصديق رضى الله عنه يبطل هذا التأويل الذى ذكروه (الحادى عشر) روى عن علىّ بن أبى طالب رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال ياعلىّ ثلاث لاتؤخرها الصلاة اذا أتت والجنازة اذا حضرت والايم اذا وجدت لها كفؤا (الثانى عشر) عن ابن مسعود انه سأل الرسول صلى الله عليه وسلم فقال أى الاعمال أفضل فقال الصلاة لميقاتها الاول (الثالث عشر) روى أبو هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال ان الرجل ليصلى الصلاة وقد فاته من أول الوقت ماهو خير له من أهله وماله (الرابع عشر) قال عليه السلام من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها الى يوم القيامة فمن كان أسبق فى الطاعة كان هو الذى سن عمل الطاعة فى ذلك الوقت فوجب أن يكون ثوابه أكثر من ثواب المتأخر (الخامس عشر) أنا توافقنا على احد ان أسباب الفضيلة فيما بين الصحابة المسابقة الى الاسلام حتى وقع الخلاف الشديد بين أهل السنة وغيرهم أن أبا بكر أسبق اسلاما أم عليا وماذاك الا اتفاقهم على ان المسابقة فى الطاعة توجب مزيد الفضل وذلك يدل على قولنا (السادس عشر) قوله عليه السلام فى خطبة له وبادروا بالاعمال الصالحة قبل أن تشتغلوا ولاشك أن الصلاة من الاعمال الصالحة (السابع عشر) ان تعجيل حقوق الآدميين أفضل من تأخيرها فوجب أن يكون الحال فى اداء حقوق الله تعالى كذلك والجامع بينهما رعاية معنى التعظيم (الثامن عشر) ان المبادرة والمسارعة الى الصلاة اظهار للحرص على الطاعة والولوع بها والرغبة فيها وفى التأخير كسل عنها فيكون الاول أولى (التاسع عشر) ان الاحتياط فى تعجيل الصلاة لانه اذا أداها فى أول الوقت تفرغت ذمته فاذا أخر فربما عرض له شغل فمنعه عن ادائها فيبقى الواجب فى ذمته فالوجه الذى يحصل فيه الاحتياط لاشك أنه أولى (العشرون) أجمعنا فى صوم رمضان أن تعجيله أفضل من تأخيره وذلك لان المريض يجوز له أن يفطر ويؤخر الصوم ويجوز له أن يعجل ويصوم فى الحال ثم أجمعنا على أن التعجيل فى الصوم أفضل على ما قال وأن تصوموا خير لكم فوجب أيضا أن يكون التعجيل فى الصلاة أولى فان قيل تنتقض هذه الدلائل القياسية بالظهر فى شدة الحر أو بما اذا حصل له رجاء ادراك الجماعة أو وجود الماء قلنا التأخير ثبت فى هذه المواضع لأمور عارضة وكلامنا فى مقتضى الاصل (الحادى والعشرون) المسارعة الى الامتثال أحسن فى العرف من ترك المسارعة فوجب أن يكون فى الشرع كذلك لقوله عليه السلام مارآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن (الثانى والعشرون) صلاة

كملت

كملت شرائطها فوجب أداؤها فى أول الوقت كالمغرب ففيه احتراز عن الظهر فى شدة الحر لانه انما يستحب التأخير اذا أراد ان يصليها فى المسجد لاجل أن المشى الى المسجد فى شدة الحر كالمانع أما اذا صلاها فى داره فالتعجيل أفضل وفيه احتراز عمن يدافع الاخبثين أو حضره الطعام و به جوع لهذا المعنى أيضا وكذلك المتيمم اذا كان على ثقة من وجود الماء وكذلك اذا توقع حضور الجماعة فان الكمال لم يحصل فى هذه الصورة فهذه هى الادلة الدالة على ان المسارعة أفضل * ولنذكر كل واحد من الصلوات أما صلاة الفجر فقال محمد المستحب أن يدخل فيها بالتغليس و يخرج منها بالاسفار فان أراد الاقتصار على أحد الوقتين فالاسفار أفضل وقال الشافعى رضى الله عنه التغليس أفضل وهو مذهب أبى بكر وعمر و به قال مالك وأحمد * واحتج الشافعى رضى الله عنه بعد الدلائل السالفة بوجوه (أحدها) ما أخرج فى الصحيحين برواية عائشة رضى الله عنها أنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ليصلى الصبح فينصرف والنساء متلفعات بمروطهن مايعرفن من الغلس قال محيى السنة فى كتاب شرح السنة متلفعات بمروطهن أى متجللات بأكسيتهن والتلفع بالثوب الاشتمال والمروط الاردية الواسعة واحدها مرط والغلس ظلمة آخر الليل فان قيل كان هذا فى ابتداء الاسلام حين كان النساء يحضرن الجماعات فكان النبى صلى الله عليه وسلم يصلى بالغلس كيلا يعرفن وهكذا كان عمر رضى الله عنه يصلى بالغلس ثم لما نهين عن الحضور فى الجماعات ترك ذلك قلنا الاصل المرجوع اليه فى اثبات جميع الاحكام عدم النسخ ولولا هذا الاصل لما جاز الاستدلال بشئ من الدلائل الشرعية (وثانيها) ما أخرج فى الصحيحين عن قتادة عن أنس عن زيد بن ثابت قال تسحرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قمنا الى الصلاة قال قلت كم كان قدر ذلك قال قدر خمسين آية وهذا يدل ايضا على التغليس (وثالثها) ما روى عن أبى مسعود الانصارى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم غلس بالصبح ثم أسفر مرة ثم لم يعد الى الاسفار حتى قبضه الله تعالى (ورابعها) انه تعالى مدح المستغفرين بالاسحار فقال والمستغفرين بالاسحار ومدح التاركين للنوم فقال تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفا وطمعا واذا ثبت هذا وجب أن يكون ترك النوم باداء الفرائض أفضل لقوله عليه السلام حكاية عن الله لن يتقرب المتقربون الى بمثل أداء ما افترضت عليهم واذا كان الامر كذلك وجب أن يكون التغليس أفضل (وخامسها) ان النوم فى ذلك الوقت أطيب فيكون تركه أشق فوجب أن يكون ثوابه أكثر لقوله عليه السلام أفضل العبادات أحمزها أى أشقها واحتج أبو حنيفة بوجوه (أحدها) قوله عليه السلام أسفروا بالفجر فانه أعظم للاجر (وثانيها) روى عبد الله بن مسعود أنه صلى الفجر بالمزدلفة فغلس ثم قال ابن مسعود ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلوات الا لميقاتها الا صلاة الفجر فانه صلاها يومئذ لغير ميقاتها (وثالثها) عن ابن مسعود قال ما رأيت أصحاب رسول الله حافظوا على شئ ما حافظوا على

التنوير بالفجر (ورابعها) عن أبي بكر رضى الله عنه أنه صلى الفجر فقرأ آل عمران فقالوا كادت الشمس أن تطلع فقال لوطلعت لم تجدنا غافلين وعن عمر أنه قرأ البقرة فاستشرقوا الشمس فقال لوطلعت لم تجدنا غافلين (وخامسها) ان تأخير الصلاة يشتمل على فضيلة الانتظار وقال عليه السلام المنتظر للصلاة كمن هو فى الصلاة فمن أخر الصلاة عن أول وقتها فقدانتظر الصلاة أولا ثم أتى بها ثانيا ومن صلاها فى أول الوقت فقدفاته فضل الانتظار (وسادسها) ان التأخير يفضى الى كثرة الجماعة فوجب أن يكون أولى تحصيلا لفضل الجماعة (وسابعها) ان التغليس يضيق على الناس لانه اذا كان الصلاة فى وقت التغليس احتاج الانسان الى أن يتوضأ بالليل حتى يتفرغ للصلاة بعد طلوع الفجر والحرج منفى شرعا (وثامنها) أنه تكره الصلاة بعد صلاة الفجر فاذا صلى وقت الاسفار فانه يقل وقت الكراهة واذا صلى بالتغليس فانه يكثر وقت الكراهة (والجواب) عن الاول ان الفجر اسم للنور الذى ينفى به ظلام المشرق فالفجر انما يكون فجرا لو كانت الظلمة باقية فى الهواء فاما اذا زالت الظلمة بالكلية واستنار الهواء لم يكن ذلك فجرا وأما الاسفار فهو عبارة عن الظهور يقال أسفرت المرأة عن وجهها اذا كشفت عنه اذا ثبت هذا فنقول ظهور الفجر انما يكون عند بقاء الظلام فى الهواء فان الظلام كلما كان أشد كان النور الذى يظهر فيما بين ذلك الظلام أشد فقوله أسفروا بالفجر يجب أن يكون محمولا على التغليس أى كلما وقعت صلاتكم حين كان الفجر أظهر وابهر كان أكثر ثوابا وقد بينا أن ذلك لا يكون الا فى أول الفجر وهذا معنى قول الشافعى رضى الله عنه ان الاسفار المذكور فى الحديث محمول على تيقن طلوع الفجر وزوال الشك عنه والذى يدل على ما قلناه ان أداء الصلاة فى ذلك الوقت أشق فوجب أن يكون أكثر ثوابا وأما تأخير الصلاة الى وقت التنوير فهو عادة أهل الكسل فكيف يمكن أن يقول الشارع ان الكسل أفضل من الجد فى الطاعة (والجواب) عن الثالث وهو قول ابن مسعود حافظوا على التنوير بالفجر فجوابه هذا الذى قررناه لان التنوير بالفجر انما يحصل فى أول الوقت فاما عند امتلاء العالم من النور فانه لا يسمى ذلك فجرا وأما سائر الوجوه فهى معارضة ببعض ما قدمناه والله أعلم * أما قوله تعالى أينما تكونوا يأت بكم الله جميعا فهو وعد لاهل الطاعة ووعيد لاهل المعصية كأنه تعالى قال استبقوا أيها المحققون العارفون بالنبوة والشريعة الخيرات وتحملوا فيها المشاق لتصلوا يوم القيامة الى مالكم عند الله من انواع الكرامة والزلفى ثم انه سبحانه حقق ذلك بقوله ان الله على كل شئ قدير وذلك لان الاعادة فى نفسها ممكنة وهو سبحانه قادر على جميع الممكنات فوجب أن يكون قادرا على الاعادة وأما المسائل المستنبطة من هذه الآية فقد ذكرناها فى قوله تعالى ولوشاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم ان الله على كل شئ قدير * قوله تعالى (ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك وما الله بغافل عما تعملون ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث

(ومن حيث خرجت) تأكيد لحكم التحويل وتصريح بعدم تفاوت الامر فى حالتى السفر والحضر ومن متعلقة بقوله تعالى (فول) او بمحذوف عطف هو عليه أى من أى مكان خرجت اليه للسفر فول (وجهك) عند صلاتك (شطر المسجد الحرام) أو افعل ما أمرت به من اى مكان خرجت اليه فول الخ (وانه) أى هذا الامر (للحق من ربك) اى الثابت الموافق للحكمة

ما كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة الا الذين ظلموا منهم فلا تخشوهم واخشونى ولأتم نعمتى عليكم ولعلكم تهتدون) اعلم ان أول مافى هذه الآية من البحث ان الله تعالى قال قبل هذه الآيات قدنرى تقلب وجهك فى السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وان الذين أوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما تعملون وذكرههنا ثانيا قوله تعالى ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك وما الله بغافل عما تعملون ثم ذكر ثالثا قوله ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة فهل فى هذا التكرار فائدة أم لا وللعلماء فيه أقوال (أحدها) أن الاحوال ثلاثة (أولها) أن يكون الانسان فى المسجد الحرام (وثانيها) أن يخرج عن المسجد الحرام و يكون فى البلد (وثالثها) أن يخرج عن البلد الى أقطار الارض فالآية الاولى محمولة على الحالة الاولى والثانية على الثانية والثالثة على الثالثة لانه قد كان يتوهم ان للقرب حرمة لاتثبت فيها للبعد فلاجل ازالة هذا الوهم كرر الله تعالى هذه الآيات (والجواب) الثانى انه سبحانه انما أعاد ذلك ثلاث مرات لانه علق بها كل مرة فائدة زائدة أما فى المرة الاولى فبين أن أهل الكتاب يعلمون ان أمر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وأمر هذه القبلة حق لانهم شاهدوا ذلك فى التورات والانجيل واما فى المرة الثانية فبين انه تعالى يشهد ان ذلك حق وشهادة الله بكونه حقا مغايرة لعلم أهل الكتاب بكونه حقا وأما فى المرة الثالثة فبين انه انما فعل ذلك لئلا يكون للناس عليكم حجة فلما اختلفت هذه الفوائد حسنت اعادتها لاجل أن يترتب فى كل واحدة من المرات واحدة من هذه الفوائد ونظيره قوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون والجواب الثالث انه تعالى قال فى الآية الاولى فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره فكان ربما يخطر ببال جاهل انه تعالى انما فعل ذلك طلبا لرضا محمد صلى الله عليه وسلم لانه قال فلنولينك قبلة ترضاها فأزال الله تعالى هذا الوهم الفاسد بقوله ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك أى نحن ماحولناك الى هذه القبلة بمجرد رضاك بل لاجل ان هذا التحويل هو الحق الذى لامحيد عنه فاستقبالها ليس لاجل الهوى والميل كقبلة اليهود والمنسوخة التى انما يقيمون عليها بمجرد الهوى والميل ثم انه تعالى قال ثالثا ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره والمراد دوموا على هذه القبلة فى جميع الازمنة والاوقات ولا تولوا فيصير ذلك التولى سببا للطعن فى دينكم والحاصل ان الآية السالفة أمر بالدوام فى جميع الامكنة والثانية أمر بالدوام فى جميع الازمنة والامكنة والثالثة أمر بالدوام فى جميع الازمنة واشعار بأن هذا لايصير منسوخا

البتة والجواب الرابع ان الامر الاول مقرون باكرامه اياهم بالقبلة التى كانوا يحبونها وهى قبلة أبيهم ابراهيم عليه السلام والثانى مقرون بقوله تعالى ولكل وجهة هو موليها أى لكل صاحب دعوة وملة قبلة يتوجه اليها فتوجهوا أنتم الى أشرف الجهات التى يعلم الله تعالى انها حق وذلك هو قوله ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك والثالث مقرون بقطع الله تعالى حجة من خاصمه من اليهود فى أمر القبلة فكانت هذه عللا ثلاثا قرن بكل واحدة منها أمر بالتزام القبلة نظيره أن يقال الزم هذه القبلة فانها القبلة التى كنت تهواها ثم يقال الزم هذه القبلة فانها قبلة الحق لا قبلة الهوى وهو قوله وانه للحق من ربك ثم يقال الزم هذه القبلة فان فى لزومك اياها انقطاع حجج اليهود عنك وهذا التكرار فى هذا الموضع كالتكرار فى قوله تعالى فبأى آلاء ربكما تكذبان وكذلك ما كرر فى قوله تعالى ان فى ذلك لآية وما كان أكثرهم مؤمنين والجواب الخامس ان هذه الواقعة أول الوقائع التى ظهر النسخ فيها فى شرعنا فدعت الحاجة الى التكرير لاجل التأكيد والتقرير وازالة الشبهة وايضاح البينات ❊ أما قوله تعالى وما الله بغافل عما تعملون يعنى ما يعمله هؤلاء المعاندون الذين يكتمون الحق وهم يعرفونه و يدخلون الشبهة على العامة بقولهم ما ولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها وبأنه قد اشتاق الى مولده ودين آبائه فان الله عالم بهذا فانزل ما أبطله وكشف عن وهنه وضعفه ❊ أما قوله لئلا يكون للناس عليكم حجة ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان هذا الكلام يوهم حجاجا وكلاما تقدم من قبل فى باب القبلة عن القوم فاراد الله تعالى أن يبين ان تلك الحجة تزول الآن باستقبال الكعبة وفى كيفية تلك الحجة روايات (أحدها) ان اليهود قالوا تخالفنا فى ديننا وتتبع قبلتنا (وثانيها) قالوا لم يدر محمد أين يتوجه فى صلاته حتى هديناه (وثالثها) ان العرب قالوا انه كان يقول أنا على دين ابراهيم والآن ترك التوجه الى الكعبة ومن ترك التوجه الى الكعبة فقد ترك دين ابراهيم عليه السلام فصارت هذه الوجوه وسائل لهم الى الطعن فى شرعه عليه الصلاة والسلام الا ان الله تعالى لما علم ان الصلاح فى ذلك أوجب عليهم التوجه الى بيت المقدس لما فيه من المصلحة فى الدين لان قولهم لا يؤثر فى المصالح وقد بينا من قبل تلك المصلحة وهى تميز من اتبعه بمكة ممن أقام على تكذيبه فان ذلك الامتياز ما كان يظهر الا بهذا الجنس ولما انتقل عليه الصلاة والسلام الى المدينة تغيرت المصلحة فاقتضت الحكمة تحويل القبلة الى الكعبة فلهذا قال الله تعالى لئلا يكون للناس عليكم حجة يعنى تلك الشبهة التى ذكروها تزول بسبب هذا التحويل ولما كان فيهم من المعلوم من حاله انه يتعلق عند هذا التحويل بشبهة أخرى وهو قول بعض العرب ان محمدا عليه الصلاة والسلام عاد الى ديننا فى الكعبة وسيعود الى ديننا بالكلية وكان التمسك بهذه الشبهة والاستمرار عليها سببا للبقاء على الجهل والكفر وذلك ظلم على النفس على ما قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم فلا جرم قال الله تعالى الا الذين ظلموا منهم (المسئلة الثانية) قرأ نافع ليلا

(وما الله بغافل عما تعملون) فيجازيكم بذلك أحسن جزاء فهو وعد للمؤمنين وقرئ يعملون على صيغة الغيبة فهو وعيد للكافرين (ومن حيث خرجت) اليه فى أسفارك ومغازيك من المنازل القريبة والبعيدة (فول وجهك شطر المسجد الحرام) الكلام فيه كما مر آنفا (وحيث ما كنتم) من أقطار الارض مقيمين أو مسافرين حسبما يعرب عنه ايثار كنتم على خرجتم فان الخطاب عام لكافة المؤمنين المنتشرين فى الآفاق من الحاضرين والمسافرين فلو قيل وحيثما خرجتم لما تناول الخطاب المقيمين فى الاماكن المختلفة من حيث اقامتهم فيها (فولوا وجوهكم) من محالكم (شطره) والتكرير لما ان القبلة لها شأن خطير والنسخ من مظان الشبهة والفتنة فبالحرى أن يؤكد أمرها مرة غب أخرى مع انه قد ذكر فى كل مرة حكمة مستقلة

بترك الهمزة وكل همزة مفتوحة قبلها كسرة فانه يقلبها ياء والباقون بالهمزة وهو الاصل (المسئلة الثالثة) لئلا موضعه نصب والعامل فيه ولوا أي ولوا لئلا وقال الزجاج التقدير عرفتكم ذلك لئلا يكون للناس عليكم حجة (المسئلة الرابعة) قيل الناس هم أهل الكتاب عن قتادة والربيع وقيل هو على العموم (المسئلة الخامسة) ههنا سؤال وهو ان شبهة هؤلاء الذين ظلموا أنفسهم ليست بحجة فكيف يجوز استثناؤها عن الحجة وقد اختلف الناس فيه على أقوال (الاول) انه استثناء متصل ثم على هذا القول يمكن دفع السؤال من وجوه (الاول) ان الحجة كما انها قد تكون صحيحة قد تكون أيضا باطلة قال الله تعالى حجتهم داحضة عند ربهم وقال تعالى فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم والمحاجة هي أن يورد كل واحد منهم على صاحبه حجة وهذا يقتضي أن يكون الذي يورده المبطل يسمى بالحجة ولان الحجة اشتقاقها من حجه اذا غلبه فكل كلام يقصد به غلبة الغير فهو حجة وقال بعضهم انها مأخوذة من محجة الطريق فكل كلام يتخذه الانسان مسلكا لنفسه في اثبات أو ابطال فهو حجة واذا ثبت ان الشبهة قد تسمى حجة كان الاستثناء متصلا (الوجه الثاني) في تقرير انه استثناء متصل ان المراد بالناس أهل الكتاب فانهم وجدوه في كتابهم انه عليه الصلاة والسلام يحول القبلة فلما حولت بطلت حجتهم الا الذين ظلموا بسبب انهم كتموا ما عرفوا عن أبي روق (الوجه الثالث) انهم لما أوردوا تلك الشبهة على اعتقاد انها حجة سماها الله حجة بناء على معتقدهم أو لعله تعالى سماها حجة تهكما بهم (الوجه الرابع) أراد بالحجة المحاجة والمجادلة فقال لئلا يكون للناس عليكم حجة الا الذين ظلموا منهم فانهم يحاجونكم بالباطل (القول الثاني) انه استثناء منقطع ومعناه لكن الذين ظلموا منهم يتعلقون بالشبهة ويضعونها موضع الحجة وهو كقوله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع الظن وقال النابغة

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم ✻ بهن فلول من قراع الكتائب

ومعناه لكن بسيوفهم فلول وليس بعيب ويقال ماله على حق الا التعدي يعني لكنه يتعدى ويظلم ونظيره أيضا قوله تعالى اني لا يخاف لدي المرسلون الا من ظلم وقال لا عاصم اليوم من أمر الله الا من رحم وهذا النوع من الكلام عادة مشهورة للعرب (القول الثالث) زعم أبو عبيدة ان الا بمعنى الواو كأنه تعالى قال لئلا يكون للناس عليكم حجة وللذين ظلموا وأنشد

وكل أخ مفارقه أخوه ✻ لعمر أبيك الا الفرقدان

يعني والفرقدان (القول الرابع) قال قطرب موضع الذين خفض لانه بدل من الكاف والميم في عليكم كأنه قيل لئلا يكون عليكم حجة الا على الذين ظلموا فانه يكون حجة عليهم وهم الكفار قال علي بن عيسى هذان الوجهان بعيدان أما قوله تعالى فلا تخشوهم واخشوني فالمعنى لا تخشوا من تقدم ذكره ممن يتعنت ويجادل ويحاج ولا تخافوا

(لئلا يكون للناس عليكم حجة) متعلق بقوله تعالى فولوا وقيل بمحذوف يدل عليه الكلام كأنه قيل فعلنا ذلك لئلا الخ والمعنى ان التولية عن الصخرة تدفع احتجاج اليهود بان المنعوت في التوراة من أوصافه انه يحول الى الكعبة واحتجاج المشركين بأنه يدعي ملة ابراهيم ويخالف قبلته (الا الذين ظلموا منهم) وهم أهل مكة أي لئلا يكون لاحد من الناس حجة الا المعاندين منهم الذين يقولون ما تحول الى الكعبة الا ميلا الى دين قومه وحبا لبلده أو بداله فرجع الى قبلة آبائه ويوشك أن يرجع الى دينهم وتسمية هذه الكلمة الشنعاء حجة مع انها أخس الاباطيل من قبيل ما في قوله تعالى حجتهم داحضة حيث كانوا يسوقونها مساق الحجة وقيل الحجة بمعنى مطلق الاحتجاج وقيل الاستثناء للمبالغة في نفي الحجة رأسا كالذي في قوله ✻ ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم ✻ بهن فلول من قراع الكتائب ✻ ضرورة ان لا حجة للظالم وقرئ ألا الذين بحرف التنبيه على انه استئناف (فلا تخشوهم) فان مطاعنهم لا تضركم شيئا (واخشوني) فلا تخالفوا أمري

مطاعنهم فى قبلتكم فانهم لايضرونكم واخشونى يعنى احذروا عقابى ان أنتم عدلتم عما ألزمتكم وفرضت عليكم وهذه الآية تدل على ان الواجب على المرء فى كل أفعاله وتروكه أن ينصب بين عينيه خشية عقاب الله وأن يعلم انه ليس فى يد الخلق شئ البتة وأن لايكون مشتغل القلب بهم ولاملتفت الخاطر اليهم أما قوله تعالى ولاتم نعمتى عليكم فقد اختلفوا فى متعلق اللام على وجوه (أحدها) انه راجع الى قوله تعالى لئلا يكون للناس عليكم حجة ولاتم نعمتى عليكم فبين الله تعالى انه حولهم الى هذه الكعبة لهاتين الحكمتين (احداهما) لانقطاع حجتهم عنه (والثانى) لتمام النعمة وقد بين أبو مسلم بن بحر الاصفهانى مافى ذلك من النعمة وهو ان القوم كانوا يفتخرون باتباع ابراهيم فى جميع ما كانوا يفعلون فلما حول صلى الله عليه وسلم الى بيت المقدس لحقهم ضعف قلب ولذلك كان النبى صلى الله عليه وسلم يحب التحول الى الكعبة لمافيه من شرف البقعة فهذا موضع النعمة (وثانيها) ان متعلق اللام محذوف معناه ولاتمام النعمة عليكم وارادتى اهتداءكم أمرتكم بذلك (وثالثها) أن يعطف على علة مقدرة كانه قيل واخشونى لاوفقكم ولاتم نعمتى عليكم والقول الاول أقرب الى الصواب فان قيل انه تعالى أنزل عند قرب وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى فبين ان تمام النعمة انما حصل ذلك اليوم فكيف قال قبل ذلك اليوم بسنين كثيرة فى هذه الآية ولاتم نعمتى عليكم قلنا تمام النعمة اللائقة فى كل وقت هو الذى خصه به وفى الحديث تمام النعمة دخول الجنة وعن على رضى الله عنه تمام النعمة الموت على الاسلام واعلم ان الذى حكيناه عن أبى مسلم رحمه الله من التشكك فى صلاة الرسول وصلاة أمته الى بيت المقدس فان كان مراده ان ألفاظ القرآن لاتدل على ذلك فقد أصاب لان شيئا من ألفاظ القرآن لادلالة فيه على ذلك البتة على مابيناه وان أراد به انكاره أصلا فبعيد لان الاخبار فى ذلك قريبة من المتواترة ولابى مسلم رحمه الله أن يمنع التواتر وعند ذلك يقول لايصح التعويل فى القطع بوقوع النسخ فى شرعنا على خبر الواحد والله أعلم * قوله تعالى (كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم مالم تكونوا تعلمون) اعلم انا قد بينا ان الله تعالى استدل على صحة دين محمد عليه الصلاة والسلام بوجوه بعضها الزامية وهو ان هذا الدين دين ابراهيم فوجب قبوله وهو المراد بقوله ومن يرغب عن ملة ابراهيم الامن سفه نفسه وبعضها برهانية وهو قوله قولوا آمنا بالله وما أنزل الينا وما أنزل الى ابراهيم واسمعيل واسحق ويعقوب والاسباط ثم انه سبحانه وتعالى عقب هذا الاستدلال بحكاية شبهتين لهم (احداهما) قوله وقالوا كونوا هودا أونصارى تهتدوا (والثانية) استدلالهم بانكار النسخ على القدح فى هذه الشريعة وهو قوله سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها وأطنب الله تعالى فى الجواب عن هذه الشبهة وبالحق فعل ذلك لان أعظم

لما انه نعمة جليلة ولارادتى اهتداءكم لما انه صراط مستقيم مؤد الى سعادة الدارين كما أشير اليه فى قوله عز وجل يهدى من يشاء الى صراط مستقيم وفى التعبير عن الارادة بكلمة لعل الموضوعة للترجى على طريقة الاستعارة التبعية من الدلالة على كمال العناية بالهداية مالايخفى أو عطف على علة مقدرة أى واخشونى لأحفظكم عنهم وأتم الخ أو على قوله تعالى لئلا يكون الخ وتوسيط قوله تعالى فلا تخشوهم الخ بينهما للمسارعة الى التسلية والتثبيت وفى الخبر تمام النعمة دخول الجنة وعن على رضى الله عنه تمام النعمة الموت على الاسلام

(كما ارسلنا فيكم رسولا منكم) متصل بماقبله والظرف الاول متعلق بالفعل قدم على مفعوله الصريح لمافى صفاته من الطول والظرف الثانى متعلق بمضمر وقع صفة لرسولا مبينة لتمام النعمة أى ولأتم نعمتى عليكم فى أمر القبلة أوفى الآخرة اتماما كائنا كاتمامى لها بارسال رسول كائن منكم فان ارسال الرسول لاسيما المجانس لهم نعمة لايكافئها نعمة قط وقيل متصل بما بعده أى كما ذكرتكم بالارسال ﴿الشبهة﴾ فاذكرونى الخ وايثار صيغة المتكلم مع الغير بعد التوحيد فيما قبله افتنان وجريان على سنن الكبرياء

الشبهة لليهود فى انكار نبوة محمد عليه الصلاة والسلام انكار النسخ فلا جرم اطنب الله تعالى فى الجواب عن هذه الشبهة وختم ذلك الجواب بقوله ولأتم نعمتى عليكم فصار هذا الكلام مع ما فيه من الجواب عن الشبهة تنبيها على عظيم نعم الله تعالى ولا شك أن ذاك أشد استمالة للقلوب فانه من حيث انه يخلص عن الباطل و يهدى الى الحق مرغوب فيه ومن حيث انه سبب لحصول العز والشرف فى الدنيا والتخلص فى الذل والمهانة يكون مرغوبا فيه وعند اجتماع الامرين فقد بلغ النهاية فى هذا الباب أما قوله تعالى كما أرسلنا ففيه مسائل (المسئلة الاولى) هذا الكاف اما أن يتعلق بما قبله أو بما بعده فان قلنا انه متعلق بما قبله ففيه وجوه (الاول) أنه راجع الى قوله ولأتم نعمتى عليكم أى ولأتم نعمتى عليكم فى الدنيا بحصول الشرف وفى الآخرة بالفوز بالثواب كما أتممتها عليكم فى الدنيا بارسال الرسول (الثانى) ان ابراهيم عليه السلام قال ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك و يزكيهم وقال أيضا ومن ذريتنا أمة مسلمة لك وأرنا مناسكنا فكأنه تعالى قال ولأتم نعمتى عليكم ببيان الشرائع وأهديكم الى الدين اجابة لدعوة ابراهيم كما أرسلنا فيكم رسولا اجابة لدعوته عن ابن جرير (الثالث) قول أبى مسلم الاصفهانى وهو ان التقدير وكذلك جعلناكم أمة وسطا كما أرسلنا فيكم رسولا أى كما أرسلنا فيكم رسولا من شأنه وصفته كذا وكذا فكذلك جعلناكم أمة وسطا وأما ان قلنا انه متعلق بما بعده فالتقدير كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يعلمكم الدين والشرع فاذكرونى أذكركم وهو اختيار الاصم وتقريره انكم كنتم على صورة لا تتلون كتابا ولا تعلمون رسولا ومحمد صلى الله عليه وسلم رجل منكم ليس بصاحب كتاب ثم أتاكم بأعجب الآيات يتلوه عليكم بلسانكم وفيه ما فى كتب الانبياء وفيه الخبر عن أحوالهم وفيه التنبيه على دلائل التوحيد والمعاد وفيه التنبيه على الاخلاق الشريفة والنهى عن أخلاق السفهاء وفى ذلك أعظم البرهان على صدقه فقال كما أوليتكم هذه النعمة وجعلتها لكم دليلا فاذكرونى بالشكر عليها أذكركم برحمتى وثوابى والذى يؤكده قوله تعالى لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا منهم فلما ذكرهم هذه النعمة والمنة أمرهم فى مقابلتها بالذكر والشكر فان قيل كما هل يجوز أن يكون جوابا قلنا جوزه الفراء وجعل لاذكرونى جوابين (أحدهما) كما (والثانى) أذكركم ووجه ذلك لانه اوجب عليهم الذكر ليذكرهم الله برحمته ولما سلف من نعمته قال القاضى والوجه الاول أولى لانه قبل الكلام اذا وجد ما يتم به الكلام من غير فصل فتعلقه به أولى (المسئلة الثانية) فى وجه التشبيه قولان ان قلنا الكاف متعلق بقوله ولأتم نعمتى كان المعنى أن النعمة فى أمر القبلة كالنعمة بالرسالة لانه تعالى يفعل الاصلح وان قلنا انه متعلق بقوله تعالى اذكرونى دل ذلك على أن النعمة بالذكر جارية مجرى النعمة بالرسالة (المسئلة الثالثة) ما فى قوله كما أرسلنا مصدرية كأنه قيل كارسالنا فيكم و يحتمل أن تكون كافة أما قوله تعالى فيكم فالمراد به العرب وكذلك قوله منكم وفى ارساله فيهم ومنهم نعم

يحملكم على ما تصيرون به ازكياء (ويعلمكم الكتاب والحكمة) صفة أخرى مترتبة فى الوجود على التلاوة وانما وسط بينهما التزكية التى هى عبارة عن تكميل النفس بحسب القوة العملية وتهذيبها المتفرع على تكميلها بحسب القوة النظرية الحاصل بالتعليم المترتب على التلاوة للايذان بأن كلا من الامور المترتبة نعمة جليلة على حيالها مستوجبة للشكر فلو روعى ترتيب الوجود كما فى قوله تعالى وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم انك انت العزيز الحكيم لتبادر الى الفهم كون الكل نعمة واحدة كما مر نظيره فى قصة البقرة وهو السر فى التعبير عن القرآن تارة بالآيات وأخرى بالكتاب والحكمة رمزا الى انه باعتبار كل عنوان نعمة على حدة ولا يقدح فيه شمول الحكمة لما

عظيمة عليهم لمالهم فيه من الشرف ولان المشهور من حال العرب الأنفة الشديدة من الانقياد للغير فبعثه الله تعالى من واسطتهم ليكونوا الى القبول أقرب أما قوله تعالى يتلو عليكم آياتنا فاعلم انه من أعظم النعم لانه معجزة باقية ولانه يتلى فيتأدى به العبادات ولانه يتلى فيستفاد منه جميع العلوم ولانه يتلى فيستفاد منه مجامع الاخلاق الحميدة فكأنه يحصل من تلاوته كل خيرات الدنيا والآخرة أما قوله ويزكيكم ففيه أقوال (أحدها) انه عليه الصلاة والسلام يعلمهم ما اذا تمسكوا به صاروا أزكياء عن الحسن (وثانيها) يزكيهم بالثناء والمدح أى يعلم ما أنتم عليه من محاسن الاخلاق فيصفكم به كما يقال ان المزكى زكى الشاهد اى وصفه بالزكا (وثالثها) أن التزكية عبارة عن التنمية كانه قال يكثركم كما قال اذ كنتم قليلا فكثركم وذلك بأن يجمعهم على الحق فيتواصلوا و يكثروا عن أبي مسلم قال القاضى وهذه الوجوه غير متنافية فلعله تعالى يفعل بالمطيع كل ذلك أما قوله تعالى ويعلمكم الكتاب فليس بتكرار لان تلاوة القرآن عليهم غير تعليمه اياهم وأما الحكمة فهى العلم بسائر الشريعة التى يشتمل القرآن على تفصيلها ولذلك قال الشافعى رضى الله عنه الحكمة هى سنة الرسول أما قوله ويعلمكم مالم تكونوا تعلمون فهذا تنبيه على أنه تعالى أرسله على حين فترة من الرسل وجهالة من الامم فالخلق كانوا متحيرين ضالين فى أمر أديانهم فبعث الله تعالى محمدا بالحق حتى علمهم ما احتاجوا اليه فى دينهم وذلك من أعظم أنواع النعم ❊ قوله تعالى (فاذكرونى أذكركم واشكروا لى ولا تكفرون) اعلم ان الله تعالى كلفنا فى هذه الآية بأمرين الذكر والشكر أما الذكر فقد يكون باللسان وقد يكون بالقلب وقد يكون بالجوارح فذكرهم اياه باللسان أن يحمدوه و يسبحوه و يمجدوه و يقرؤا كتابه وذكرهم اياه بقلوبهم على ثلاثة أنواع (أحدها) أن يتفكروا فى الدلائل الدالة على ذاته وصفاته و يتفكروا فى الجواب عن الشبهة القادحة فى تلك الدلائل (وثانيها) أن يتفكروا فى الدلائل الدالة على كيفية تكاليفه وأحكامه وأوامره ونواهيه ووعده ووعيده فاذا عرفوا كيفية التكليف وعرفوا ما فى الفعل من الوعد وفى الترك من الوعيد سهل فعله عليهم (وثالثها) أن يتفكروا فى أسرار مخلوقات الله تعالى حتى تصير كل ذرة من ذرات المخلوقات كالمرآة المجلوة المحاذية لعالم القدس فاذا نظر العبد اليها انعكس شعاع بصره منها الى عالم الجلال وهذا المقام مقام لا نهاية له أما ذكرهم اياه تعالى بجوارحهم فهو أن تكون جوارحهم مستغرقة فى الاعمال التى أمروا بها وخالية عن الاعمال التى نهوا عنها وعلى هذا الوجه سمى الله تعالى الصلاة ذكرا بقوله فاسعوا الى ذكر الله فصار الامر بقوله اذكرونى متضمنا جميع الطاعات فلهذا روى عن سعيد بن جبير انه قال اذكرونى بطاعتى فأجمله حتى يدخل الكل فيه أما قوله أذكركم فلا بد من حمله على ما يليق بالموضع والذى له تعلق بذلك الثواب والمدح واظهار الرضا والاكرام وايجاب المنزلة وكل ذلك داخل تحت قوله أذكركم ثم للناس فى هذه الآية عبارات (الاولى) اذكرونى بطاعتى أذكركم برحمتى (الثانية) اذكرونى

(ويعلمكم مالم تكونوا تعلمون) صريح فى ذلك فان الموصول مع كونه عبارة عن الكتاب والحكمة قطعا قد عطف تعليمه على تعليمهما وما ذلك الا لتفصيل فنون النعم فى مقام يقتضيه كما فى قوله تعالى ونجيناهم من عذاب غليظ عقيب قوله تعالى نجيناهودا والذين آمنوا معه برحمة منا والمراد بعدم علمهم انه ليس من شانهم أن يعلموه بالفكر والنظر وغير ذلك من طرق العلم لانحصار الطريق فى الوحى (فاذكرونى) الفاء للدلالة على ترتب الامر على ما قبله من موجباته أى فاذكرونى بالطاعة (اذكركم) بالثواب وهو تحريض على الذكر مع الاشعار بما يوجبه (واشكروا لى) ما انعمت به عليكم من النعم (ولا تكفرون) بجحدها وعصيان ما أمرتكم به

بالدعاء أذكركم بالاجابة والاحسان وهو بمنزلة قوله ادعونى أستجب لكم وهو قول أبى مسلم قال أمر الخلق بأن يذكروه راغبين راهبين وراجين خائفين ويخلصوا الذكر له عن الشركاء فاذا هم ذكروه بالاخلاص فى عبادته وربوبيته ذكرهم بالاحسان والرحمة والنعمة فى العاجلة والآجلة (الثالثة) اذكرونى بالثناء والطاعة أذكركم بالثناء والنعمة (الرابعة) اذكرونى فى الدنيا أذكركم فى الآخرة (الخامسة) اذكرونى فى الخلوات أذكركم فى الفلوات (السادسة) اذكرونى فى الرخاء أذكركم فى البلاء (السابعة) اذكرونى بطاعتى أذكركم بمعونتى (الثامنة) اذكرونى بمجاهدتى أذكركم بهدايتى (التاسعة) اذكرونى بالصدق والاخلاص أذكركم بالخلاص ومزيد الاختصاص (العاشرة) اذكرونى بالربوبية فى الفاتحة أذكركم بالرحمة والعبودية فى الخاتمة ❁ قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلاة ان الله مع الصابرين) اعلم أنه تعالى لما أوجب بقوله فاذكرونى جميع العبادات وبقوله واشكروا لى ما يتصل بالشكر أردفه ببيان ما يعين عليهما فقال استعينوا بالصبر والصلاة وانما خصهما بذلك لما فيهما من المعونة على العبادات أما الصبر فهو قهر النفس على احتمال المكاره فى ذات الله تعالى وتوطينها على تحمل المشاق وتجنب الجزع ومن حمل نفسه وقلبه على هذا التذليل سهل عليه فعل الطاعات وتحمل مشاق العبادات وتجنب المحظورات ومن الناس من حمل الصبر على الصوم ومنهم من حمله على الجهاد لانه تعالى ذكر بعده ولا تقولوا لمن يقتل فى سبيل الله وأيضا فلانه تعالى أمر بالتثبت فى الجهاد فقال اذا لقيتم فئة فاثبتوا او بالتثبت فى الصلاة اى فى الدعاء فقال وما كان قولهم الا أن قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا فى أمرنا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين الا ان القول الذى اخترناه أولى لعموم اللفظ وعدم تقييده والاستعانة بالصلاة لانها يجب أن تفعل على طريق الخضوع والتذلل للمعبود والاخلاص له ويجب أن يوفر همه وقلبه عليها وعلى ما يأتى فيها من قراءة فيتدبر الوعد والوعيد والترغيب والترهيب ومن سلك هذه الطريقة فى الصلاة فقد ذلل نفسه لاحتمال المشقة فيما عداها من العبادات ولذلك قال ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذلك نرى أهل الخير عند النوائب متفقين على الفزع الى الصلاة وروى أنه عليه الصلاة والسلام كان اذا حزبه أمر فزع الى الصلاة ثم قال ان الله مع الصابرين يعنى فى النصر لهم كما قال فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم فكأنه تعالى ضمن لهم اذا هم استعانوا على طاعته بالصبر والصلاة أن يزيدهم توفيقا وتسديدا والطافا كما قال ويزيد الله الذين اهتدوا هدى ❁ قوله تعالى (ولا تقولوا لمن يقتل فى سبيل الله أموات بل أحياء ولكن لا تشعرون) اعلم أن هذه الآية نظير قوله فى آل عمران بل أحياء عند ربهم يرزقون ووجه تعلق الآية بما قبلها كأنه قيل استعينوا بالصبر والصلاة فى اقامة دينى فان احتجتم فى تلك الاقامة الى مجاهدة عدوى بأموالكم وأبدانكم ففعلتم ذلك فتلفت نفوسكم فلا تحسبوا أنكم ضيعتم أنفسكم بل اعلموا ان قتلاكم احياء

من الامر (استعينوا) فى كل ما تأتون وما تذرون (بالصبر) على الامور الشاقة على النفس التى من جملتها معاداة الكفرة ومقابلتهم المؤدية الى مقاتلتهم (والصلاة) التى هى أم العبادات ومعراج المؤمنين ومناجاة رب العالمين (ان الله مع الصابرين) تعليل للامر بالاستعانة بالصبر خاصة لما أنه المحتاج الى التعليل وأما الصلاة فحيث كانت عند المؤمنين أجل المطالب كما ينبئ عنه قوله عليه السلام وجعلت قرة عينى فى الصلاة لم يفتقر الامر بالاستعانة بها الى التعليل ومعنى المعية الولاية الدائمة المستتبعة للنصرة واجابة الدعوة ودخول مع على الصابرين لما انهم المباشرون للصبر حقيقة فهم متبوعون من تلك الحيثية (ولا تقولوا) عطف على استعينوا الخ مسوق لبيان أن لا غائلة للمأمور به وان الشهادة التى ربما يؤدى اليها الصبر حياة أبدية (لمن يقتل فى سبيل الله

أموات) أى هم أموات (بل أحياء) أى بل هم أحياء (ولكن لا تشعرون) بحياتهم وفيه رمز الى أنها ليست مما يشعر به بالمشاعر

عندى وههنا مسائل (المسئلة الاولى) قال ابن عباس رضى الله عنه نزلت الآية فى قتلى
بدر وقتل من المسلمين يومئذ أربعة عشر رجلا ستة من المهاجرين وثمانية من الانصار فن
المهاجرين عبيدة بن الحرث بن عبد المطلب وعمر بن أبى وقاص وذو الشمالين وعمرو بن
نفيلة وعامر بن بكر ومهجع بن عبد الله ومن الانصار سعيد بن خيثمة وقيس بن عبد المنذر
وزيد بن الحرث وتميم بن الهمام ورافع بن المعلى وحارثة بن سراقة ومعوذ بن عفراء وعوف
بن عفراء وكانوا يقولون مات فلان ومات فلان فنهى الله تعالى أن يقال فيهم انهم ماتوا وعن
آخرين أن الكفار والمنافقين قالوا ان الناس يقتلون أنفسهم طلبا لمرضاة محمد من غير فائدة
فنزلت هذه الآية (المسئلة الثانية) أموات رفع لانه خبر مبتدأ محذوف تقديره لاتقولوا
هم أموات (المسئلة الثالثة) فى الآية أقوال (الاول) أنهم فى الوقت أحياء كان الله تعالى
أحياهم لايصال الثواب اليهم وهذا قول أكثر المفسرين وهذا دليل على أن المطيعين يصل
ثوابهم اليهم وهم فى القبر فان قيل نحن نشاهد أجسادهم ميتة فى القبور فكيف يصح
ماذهبتم اليه قلنا أما عندنا فالبنية ليست شرطا فى الحياة ولا امتناع فى أن يعيد الله الحياة
الى كل واحد من تلك الذرات والاجزاء الصغيرة من غير حاجة الى التركيب والتأليف
وأما عند المعتزلة فلا يبعد أن يعيد الله الحياة الى الاجزاء التى لابد منها فى ماهية الحى ولا
يعتبر بالاطراف ويحتمل أيضا أن يحييهم اذا لم يشاهدوا (القول الثانى) قال الاصم يعنى
لاتسموهم بالموتى وقولوا لهم الشهداء الاحياء ويحتمل أن المشركين قالوا هم أموات
فى الدين كما قال الله تعالى أومن كان ميتا فأحييناه. فقال ولاتقولوا للشهداء ما قاله
المشركون ولكن قولوا هم أحياء فى الدين ولكن لايشعرون يعنى المشركون لايعلمون ان
من قتل على دين محمد عليه الصلاة والسلام حى فى الدين وعلى هدى من ربه ونور كما روى
فى بعض الحكايات أن رجلا قال لرجل مامات رجل خلف مثلك وحكى عن بقراط انه كان
يقول لتلامذته موتوا بالارادة تحيوا بالطبيعة أى بالروح (القول الثالث) أن المشركين
كانوا يقولون ان اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم يقتلون انفسهم ويخسرون حياتهم
فيخرجون من الدنيا بلا فائدة ويضيعون أعمارهم الى غير شئ وهؤلاء الذين قالوا ذلك يحتمل
انهم كانوا دهرية ينكرون المعاد ويحتمل أنهم كانوا مؤمنين بالمعاد الا انهم كانوا منكرين
لنبوة محمد عليه الصلاة والسلام فلذلك قالوا هذا الكلام فقال الله تعالى ولاتقولوا كما قال
المشركون انهم أموات لاينشرون ولاينتفعون بما تحملوا من الشدائد فى الدنيا ولكن
اعلموا أنهم أحياء أى سيحيون فيثابون وينعمون فى الجنة وتفسير قوله أحياء بأنهم
سيحيون غير بعيد قال الله تعالى ان الابرار لفى نعيم وان الفجار لفى جحيم وقال أحاط بهم
سرادقها وقال ان المنافقين فى الدرك الاسفل من النار وقال فالذين آمنوا وعملوا
الصالحات فى جنات النعيم على معنى انهم سيصيرون كذلك وهذا القول اختيار الكعبى
وأبى مسلم الاصفهانى واعلم أن أكثر العلماء على ترجيح القول الاول والذى يدل عليه

الظاهرة من الحياة الجسمانية وانما هى أمر روحانى لايدرك بالعقل بل بالوحى وعن الحسن رحمه الله
أن الشهداء أحياء عند الله
تعرض أرزاقهم على
أرواحهم فيصل اليهم
الروح والفرح كما تعرض
النار على آل فرعون غدوا
وعشيا فيصل اليهم
الالم والوجع قلت رأيت
فى المنام سنة تسع وثلاثين
وتسعمائة أنى أزور قبور
شهداء احد رضى الله
تعالى عنهم أجمعين وأنا
أتلو هذه الآية ومافى
سورة آل عمران وأرددهما
متفكرا فى أمرهم وفى نفسى
أن حياتهم روحانية
لاجسمانية فبينما أنا على
ذلك اذ رأيت شابا منهم
قاعدا فى قبره تام الجسد
كامل الخلقة فى أحسن ما
يكون من الهيئة والمنظر
ليس عليه شئ من اللباس
قد بدا منه ما فوق السرة
والباقى فى القبر خلا أنى
أعلم يقينا ان ذلك أيضا
كالظاهر وانما لايظهر
لكونه عورة فنظرت الى
وجهه فرأيته ينظر الى
متبسما كأنه ينبهنى على ان
الامر بخلاف رأيى
فسبحان من علت كلمته
وجلت حكمته

وجوه (أحدها) الآيات الدالة على عذاب القبر كقوله تعالى قالوا ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين والموتتان لا تحصل الا عند حصول الحياة فى القبر وقال الله تعالى أغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب وقال النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب واذا ثبت عذاب القبر وجب القول بثواب القبر أيضا لان العذاب حق الله تعالى على العبد والثواب حق للعبد على الله تعالى فاسقاط العقاب أحسن من اسقاط الثواب فحيثما أسقط العقاب الى يوم القيامة بل حققه فى القبر كان ذلك فى الثواب أولى (وثانيها) أن المعنى لو كان على ما قيل فى القول الثانى والثالث لم يكن لقوله ولكن لا تشعرون معنى لان الخطاب للمؤمنين وقد كانوا لا يعلمون انهم سيحيون يوم القيامة وانهم ماتوا على هدى ونور فعلم أن الامر على ما قلنا من أن الله تعالى أحياهم فى قبورهم (وثالثها) ان قوله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم دليل على حصول الحياة فى البرزخ قبل البعث (ورابعها) قوله عليه الصلاة والسلام القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران والاخبار فى ثواب القبر وعذابه كالمتواترة وكان عليه الصلاة والسلام يقول فى آخر صلاته وأعوذ بك من عذاب القبر (وخامسها) أنه لو كان المراد من قوله انهم أحياء انهم سيحيون فحينئذ لا يبقى لتخصيصهم بهذا فائدة أجاب عنه أبو مسلم بأنه تعالى انما خصهم بالذكر لان درجتهم فى الجنة أرفع ومنزلتهم أعلى وأشرف لقوله تعالى ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين فأفردهم بالذكر تعظيما واعلم أن هذا الجواب ضعيف وذلك لان منزلة النبيين والصديقين أعظم مع أن الله تعالى ما خصهم بالذكر (وسادسها) أن الناس يزورون قبور الشهداء ويعظمونها وذلك يدل من بعض الوجوه على ما ذكرناه واحتج أبو مسلم على ترجيح قوله بانه تعالى ذكر هذه الآية فى آل عمران فقال بل أحياء عند ربهم وهذه العندية ليست بالمكان بل بالكون فى الجنة ومعلوم أن أهل الثواب لا يدخلون الجنة الا بعد القيامة والجواب لا نسلم ان هذه العندية ليست الا بالكون فى الجنة بل باعلاء الدرجات وايصال البشارات اليه وهو فى القبر أو فى موضع آخر واعلم أن فى الآية قولا آخر وهو أن ثواب القبر وعذابه للروح لا للقالب وهذا القول بناء على معرفة الروح ولنشر الى خلاصة حاصل قول هؤلاء فنقول انهم قالوا ان الانسان لا يجوز أن يكون عبارة عن هذا الهيكل المحسوس أما انه لا يجوز أن يكون عبارة عن هذا الهيكل فلوجهين (الاول) ان أجزاء هذا الهيكل أبدا فى النمو والذبول والزيادة والنقصان والاستكمال والذوبان ولا شك أن الانسان من حيث هو هو أمر باق من أول عمره الى آخره فان كل أحد يعلم بالضرورة انه هو الذى كان موجودا من أول عمره الى آخر عمره والباقى غير ما هو غير باق والمشار اليه عند كل أحد بقوله انا وجب أن يكون مغايرا لهذا الهيكل (الثانى) انى اكون عالما بأنى انا حال ما أكون غافلا عن جميع أجزائى وأبعاضى والمعلوم غير ما هو غير معلوم فالذى أشير اليه بقولى

وقيل الآية نزلت فى شهداء بدر وكانوا أربعة عشر وفيها دلالة على أن الارواح جواهر قائمة بانفسها مغايرة لما يحس به من البدن تبقى بعد الموت دراكة وعليه جمهور الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين وبه نطقت الآيات والسنن وعلى هذا فتخصيص الشهداء بذلك لما يستدعيه مقام التحريض على مباشرة مبادى الشهادة ولاختصاصهم بمزيد القرب من الله عزوجلا

أنا مغاير لهذه الاعضاء والابعاض واما أن الانسان غير محسوس فلان المحسوس انما هو السطح واللون ولاشك ان الانسان ليس هو مجرد اللون والسطح ثم اختلفوا عند ذلك فى ان الذى يشير اليه كل أحد بقوله انا أى شئ هو والاقوال فيه كثيرة الاان أشدها تلخيصا وتحصيلا وجهان (أحدهما) أنها أجزاء جسمانية سارية فى هذا الهيكل سريان النار فى الفحم والدهن فى السمسم وماء الورد فى الورد والقائلون بهذا القول فريقان (أحدهما) الذين اعتقدوا تماثل الاجسام فقالوا ان تلك الاجسام مماثلة لسائر الاجزاء التى منها يتألف هذا الهيكل الاان القادر المختار سبحانه يبقى بعض الاجزاء من أول العمر الى آخره فتلك الاجزاء هى التى يشير اليها كل أحد بقوله انا ثم ان تلك الاجزاء حية بحياة يخلقها الله تعالى فيها فاذا زالت الحياة ماتت وهذا قول أكثر المتكلمين (وثانيهما) الذين اعتقدوا اختلاف الاجسام وزعموا ان الاجسام التى هى باقية من أول العمر الى آخر العمر أجسام مخالفة بالماهية والحقيقة للاجسام التى يتألف منها هذا الهيكل وتلك الاجسام حية لذاتها مدركة لذاتها فاذا خالطت هذا البدن وصارت سارية فى هذا الهيكل سريان النار فى الفحم صار هذا الهيكل مستنيرا بنور ذلك الروح متحركا بتحركه ثم ان هذا الهيكل أبدا فى الذوبان والتحلل والتبدل الاأن تلك الاجزاء باقية بحالها وانما لايعرض لها التحلل لانها مخالفة بالماهية لهذه الاجسام البالية فاذا فسد هذا القالب انفصلت تلك الاجسام اللطيفة النورانية الى عالم السموات والقدس والطهارة ان كانت من جملة السعداء والى الجحيم وعالم الآفات ان كانت من جملة الاشقياء (والقول الثانى) ان الذى يشير اليه كل أحد بقوله أنا موجود ليس بمتحيز ولاقائم بالمتحيز وانه ليس داخل العالم ولاخارج العالم ولا يلزم من كونه كذلك ان يكون مثل الله تعالى لان الاشتراك فى السلوب لايقتضى الاشتراك فى الماهية واحتجوا على ذلك بأن فى المعلومات ماهو فرد حقا فوجب أن يكون العلم به فردا حقا فوجب أن يكون الموصوف بذلك العلم فردا حقا وكل جسم وكل حال فى الجسم فليس بفرد حقا فذلك الذى يصدق عليه منا انه يعلم هذه المفردات وجب أن لايكون جسما ولا جسمانيا اما ان فى المعلومات ماهو فرد حقا فلانه لاشك فى وجود شئ فهذا الموجود ان كان فردا حقا فهو المطلوب وان كان مركبا فالمركب مركب على الفرد فلابد من الفرد على كل الاحوال وأما انه اذا كان فى المعلومات ماهو فرد كان فى المعلوم ماهو فرد لان العلم المتعلق بذلك الفرد ان كان منقسما فكل واحد من أجزائه أو بعض أجزائه اما أن يكون علما بذلك المعلوم وهو محال لانه يلزم أن يكون الجزء مساويا للكل وهو محال واما أن لايكون شئ من اجزائه علما بذلك المعلوم فعند اجتماع تلك الاجزاء اما أن يحدث زائد هو العلم بذلك المعلوم الفرد فحينئذ يكون العلم بذلك المعلوم هو هذه الكيفية الحادثة لاتلك الاشياء التى فرضناها قبل ذلك ثم هذه الكيفية ان كانت منقسمة عاد الحديث فيه وان لم تكن منقسمة فهو المطلوب وأما انه اذا كان فى المعلوم علم لايقبل القسمة كان الموصوف به أيضا كذلك

فلان الموصوف به لو كان قبل القسمة لكان كل واحد من تلك الاجزاء أو شئ منها ان كان موصوفا به بتمامه فحينئذ يكون العرض الواحد حالا فى أشياء كثيرة وهو محال أو يتوزع أجزاء الحال على أجزاء المحل فيقسم الحال وقد فرضنا أنه غير منقسم أولا يتصف شئ من أجزاء المحل الابتمام الحال ولاشئ من أجزاء ذلك الحال فحينئذ يكون ذلك المحل خاليا عن ذلك الحال وقد فرضناه موصوفا به هذا خلف وأما ان كل متحيز ينقسم فبالدلائل المذكورة فى نفى الجوهر الفرد قالوا فثبت ان الذى يشير اليه كل أحد بقوله أنا موجود ليس بمتحيز ولاقائم بالمتحيز ثم نقول هذا الموجود لابد وأن يكون مدركا للجزئيات لانه لايمكننى أن أحكم على هذا الشخص المشار اليه بانه انسان وليس بفرس والحاكم بشئ على شئ لابد وأن يحضر المقضى عليهما فهذا الشئ مدرك لهذا الجزئى وللانسان الكلى حتى يمكنه أن يحكم بهذا الكلى على هذا الجزئى والمدرك للكليات هو النفس والمدرك للجزئيات أيضا هو النفس فكل من كان مدركا للجزئيات فانه لايمتنع أن يلتذ و يتألم قالوا اذا ثبت هذا فنقول هذه الارواح بعد المفارقة تتألم وتلتذ الى أن يردها الله تعالى الى الابدان يوم القيامة فهناك يحصل الالتذاذ والتألم للابدان فهذا قول قال به علم من الناس قالوا وهب انه لم يقم برهان قاهر على القول به ولكن لم يقم دليل على فساده فانه مما يؤيد الشرع و ينصر ظاهر القرآن و يزيل الشكوك والشبهات عما ورد فى كتاب الله من ثواب القبر وعذابه فوجب المصير اليه فهذا هو الاشارة المختصرة فى توجيه هذا القول والله هو العالم بحقائق الامور قالوا ومما يؤكد هذا القول هو ان ثواب القبر وعذابه اما أن يصل الى هذه البنية أو الى جزء من أجزائها والاول مكابرة لانا نجد هذه البنية متفرقة متمزقة فكيف يمكن القول بوصول الثواب والعقاب اليها فلم يبق الا أن يقال ان الله تعالى يحيى بعض تلك الاجزاء الصغيرة و يوصل الثواب والعقاب اليها واذا جاز ذلك فلم لايجوز أن يقال الانسان هو الروح فانه لايعرض له التفرق والتمزق فلاجرم يصل اليه الالم واللذة ثم انه سبحانه وتعالى يرد الروح الى البدن يوم القيامة الكبرى حتى تنضم الاحوال الجسمانية الى الاحوال الروحانية ❊ قوله تعالى (ولنبلونكم بشئ من الخوف والجوع ونقص من الاموال والانفس والثمرات و بشر الصابرين) اعلم أن القفال رحمه الله قال هذا متعلق بقوله واستعينوا بالصبر والصلاة أى استعينوا بالصبر والصلاة فانا نبلوكم بالخوف و بكذا وفيه مسائل (المسئلة الاولى) فان قيل انه تعالى قال واشكروا لى ولاتكفرون والشكر يوجب المزيد على ماقال لئن شكرتم لازيدنكم فكيف أردفه بقوله ولنبلونكم بشئ من الخوف والجواب من وجهين (الاول) أنه تعالى أخبر أن اكمال الشرائع اتمام النعمة فكان ذلك موجبا للشكر ثم أخبر ان القيام بتلك الشرائع لايمكن الا بتحمل المحن فلاجرم أمر فيها بالصبر (الثانى) انه تعالى أنعم أولا وأمر بالشكر ثم ابتلى وأمر بالصبر لينال الرجل درجة الشاكرين والصابرين معا فيكمل ايمانه على ماقال عليه الصلاة والسلام الايمان نصفان نصف صبر ونصف شكر (المسئلة الثانية)

(ولنبلونكم) لنصيبنكم اصابة من يختبر أحوالكم أتصبرون على البلاء وتستسلمون للقضاء

(بشئ من الخوف والجوع) أى بقليل من ذلك فان ماوقاهم عنه أكثر بالنسبة الى ماأصابهم بالف مرة وكذا مايصيب به معانديهم وانما أخبر به قبل الوقوع ليوطنوا عليه نفوسهم و يزداد يقينهم عند مشاهدتهم له حسبما أخبر به وليعلموا أنه شئ يسيرله عاقبة حميدة

(ونقص من الاموال والانفس والثمرات) عطف على شئ وقيل على الخوف

روى عن عطاء والربيع بن أنس أن المراد بهذه المخاطبة أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بعد الهجرة (المسئلة الثالثة) أما ان الابتلاء كيف يصح على الله تبارك وتعالى فقد تقدم فى تفسير قوله تعالى واذا ابتلى ابراهيم ربه وأما الحكمة فى تقديم تعريف هذا الابتلاء ففيها وجوه (أحدها) ليوطنوا أنفسهم على الصبر عليها اذا وردت فيكون ذلك أبعد لهم عن الجزع وأسهل عليهم بعد الورود (وثانيها) انهم اذا علموا أنه ستصل اليهم تلك المحن اشتد خوفهم فيصير ذلك الخوف تعجيلا للابتلاء فيستحقون به مزيد الثواب (وثالثها) ان الكفار اذا شاهدوا محمدا وأصحابه مقيمين على دينهم مستقرين عليه مع ما كانوا عليه من نهاية الضرر والمحنة والجوع يعلمون أن القوم انما اختاروا هذا الدين لقطعهم بصحته فيدعوهم ذلك الى مزيد التأمل فى دلائله ومن المعلوم الظاهر ان التبع اذا عرفوا ان المتبوع فى أعظم المحن بسبب المذهب الذى ينصره ثم رأوه مع ذلك مصرا على ذلك المذهب كان ذلك أدعى لهم الى اتباعه مما اذا رأوه مرفه الحال لا كلفة عليه فى ذلك المذهب (ورابعها) أنه تعالى أخبر بوقوع ذلك الابتلاء قبل وقوعه فوجد مخبر ذلك الخبر على ما أخبر عنه فكان ذلك اخبارا عن الغيب فكان معجزا (وخامسها) ان من المنافقين من أظهر متابعة الرسول طمعا منه فى المال وسعة الرزق فاذا اختبره تعالى بنزول هذه المحن فعند ذلك يتميز المنافق عن الموافق لان المنافق اذا سمع ذلك نفر منه وترك دينه فكان فى هذا الاختبار هذه الفائدة (وسادسها) ان اخلاص الانسان حالة البلاء ورجوعه الى باب الله تعالى أكثر من اخلاصه حال اقبال الدنيا عليه فكانت الحكمة فى هذا الابتلاء ذلك (المسئلة الرابعة) انما قال بشئ على الوحدان ولم يقل بأشياء على الجمع لوجهين (الاول) لئلا يوهم بأشياء من كل واحد فيدل على ضروب الخوف والتقدير بشئ من كذا وشئ من كذا (الثانى) معناه بشئ قليل من هذه الاشياء (المسئلة الخامسة) اعلم ان كل ما يلاقيك من مكروه ومحبوب فينقسم الى موجود فى الحال والى ما كان موجودا فى الماضى والى ما سيوجد فى المستقبل فاذا خطر ببالك موجود فيما مضى سمى ذكرا وتذكرا وان كان موجودا فى الحال يسمى ذوقا ووجدا وانما سمى وجدا لانها حالة تجدها من نفسك وان كان قد خطر ببالك وجود شئ فى الاستقبال وغلب ذلك على قلبك سمى انتظارا وتوقعا فان كان المنتظر مكروها حصل منه ألم فى القلب يسمى خوفا واشفاقا وان كان محبوبا سمى ذلك ارتياحا والارتياح رجاء فالخوف هو تألم القلب لانتظار ما هو مكروه عنده والرجاء هو ارتياح القلب لانتظار ما هو محبوب عنده وأما الجوع فالمراد منه القحط وتعذر تحصيل القوت قال القفال رحمه الله أما الخوف الشديد فقد حصل لهم عند مكاشفتهم العرب بسبب الدين فكانوا لا يأمنون قصدهم اياهم واجتماعهم عليهم وقد كان من الخوف فى وقعة الاحزاب ما كان قال الله تعالى هنالك ابتلى المؤمنون وزلزلوا زلزالا شديدا وأما الجوع فقد أصابهم فى أول مهاجرة النبى صلى الله عليه وسلم الى المدينة لقلة أموالهم حتى انه عليه السلام كان

وعن الشافعى رحمه الله الخوف خوف الله والجوع صوم رمضان ونقص من الاموال الزكاة والصدقات ومن الانفس الامراض ومن الثمرات موت الاولاد وعن النبى صلى الله عليه وسلم اذا مات ولد العبد قال الله تعالى للملائكة أقبضتم روح ولد عبدى فيقولون نعم فيقول عز وجل أقبضتم ثمرة قلبه فيقولون نعم فيقول الله تعالى ماذا قال عبدى فيقولون حمدك واسترجع فيقول الله عز وعلا ابنوا لعبدى بيتا فى الجنة وسموه بيت الحمد

يشد الحجر على بطنه وروى أبو الهيثم بن التيهان انه عليه السلام لما خرج التقى مع أبي بكر قال ما اخرجك قال الجوع قال أخرجني ما أخرجك وأما النقص من الاموال والانفس فقد يحصل ذلك عند محاربة العدو بأن ينفق الانسان ماله فى الاستعداد للجهاد وقد يقتل فهناك يحصل النقص فى المال والنفس وقال الله تعالى وجاهدوا باموالكم وأنفسكم وقد يحصل الجوع فى سفر الجهاد عند فناء الزاد قال الله تعالى ذلك بأنهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة فى سبيل الله وقد يكون النقص فى النفس بموت بعض الاخوان والاقارب على ماهو التأويل فى قوله ولا تقتلوا أنفسكم وأما نقص الثمرات فقد يكون بالجدب وقد يكون بترك عمارة الضياع للاشتغال بجهاد الاعداء وقد يكون ذلك بالانفاق على من كان يرد على رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوفود هذا آخر كلام القفال رحمه الله قال الشافعى رضى الله عنه الخوف خوف الله والجوع صيام شهر رمضان والنقص من الاموال الزكوات والصدقات ومن الانفس الامراض ومن الثمرات موت الاولاد ثم انه تعالى لما ذكر هذه الاشياء بين جملة ما للصابرين على هذه الامور بقوله تعالى وبشر الصابرين وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان الصبر واجب على هذه الامور اذا كان من قبله تعالى لانه يعلم أن كل ذلك عدل وحكمة فاما من لم يكن محققا فى الايمان كان كمن قال فيه ومن الناس من يعبد الله على حرف فان اصابه خير اطمأن به وان اصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والآخرة فاما ما يكون من جانب الظلمة فلا يجب الصبر عليه مثاله أن المراهق يلزمه أن يصبر على ما يفعله به أبوه من التأديب ولو فعله به غيره لكان له أن يمانع بل يحارب وكذا فى العبد مع مولاه فما يدبر تعالى عباده عليه ليس ذلك الاحكمة وصوابا بخلاف ما يفعل العباد من الظلم (المسئلة الثانية) الخطاب فى وبشر لرسول الله صلى الله عليه وسلم أو لكل من يتأتى منه البشارة (المسئلة الثالثة) قال الشيخ الغزالى رحمه الله اعلم ان الصبر من خواص الانسان ولا يتصور ذلك فى البهائم والملائكة أما فى البهائم فلنقصانها وأما فى الملائكة فلكمالها بيانه أن البهائم سلطت عليها الشهوات وليس لشهواتها عقل يعارضها حتى يسمى ثبات تلك القوة فى مقابلة مقتضى الشهوة صبرا وأما الملائكة فانهم جردوا للشوق الى حضرة الربوبية والابتهاج بدرجة القرب منها ولم يسلط عليهم شهوة صارفة عنها حتى تحتاج الى مصادمة ما يصرفها عن حضرة الجلال بجند آخر وأما الانسان فانه خلق فى ابتداء الصبا ناقصا مثل البهيمة ولم يخلق فيه الا شهوة الغذاء الذى هو محتاج اليه ثم يظهر فيه شهوة اللعب ثم شهوة النكاح وليس له قوة الصبر البتة اذ الصبر عبارة عن ثبات جند فى مقابلة جند آخر قام القتال بينهما لتضاد مطالبهما أما البالغ فان فيه شهوة تدعوه الى طلب اللذات العاجلة والاعراض عن الدار الآخرة وعقلا يدعوه الى الاعراض عنها وطلب اللذات الروحانية الباقية فاذا عرف العقل أن الاشتغال بطلب هذه اللذات العاجلة يمنعه عن الوصول الى تلك اللذات الباقية صارت

(وبشر الصابرين الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون) الخطاب لرسول صلى الله عليه وسلم او لكل من يتأتى منه البشارة

داعية العقل صادة ومانعة لداعية الشهوة من العمل فيسمى ذلك الصد والمنع صبرا ثم اعلم
أن الصبر ضربان (أحدهما) بدنى كتحمل المشاق بالبدن والثبات عليه وهو اما بالفعل
كتعاطى الاعمال الشاقة أو بالاحتمال كالصبر على الضرب الشديد والالم العظيم
(والثانى) هو الصبر النفسانى وهو منع النفس عن مقتضيات الشهوة ومشتهيات الطبع
ثم هذا الضرب ان كان صبرا عن شهوة البطن والفرج سمى عفة وان كان على احتمال
مكروه اختلفت اساميه عند الناس باختلاف المكروه الذى عليه الصبر فان كان
فى مصيبة اقتصر عليه باسم الصبر ويضاده حالة تسمى الجزع والهلع وهو اطلاق داعى
الهوى فى رفع الصوت وضرب الخدوشق الجيب وغيرها وان كان فى حال الغنى يسمى ضبط
النفس ويضاده حالة تسمى البطر وان كان فى حرب ومقاتلة يسمى شجاعة ويضاده الجبن
وان كان فى كظم الغيظ والغضب يسمى حلما ويضاده النزق وان كان فى نائبة من نوائب
الزمان مضجرة سمى سعة الصدر ويضاده الضجر والندم وضيق الصدر وان كان فى اخفاء
كلام يسمى كتمان النفس ويسمى صاحبه كتوما وان كان عن فضول العيش سمى زهدا
ويضاده الحرص وان كان على قدر يسير من المال سمى بالقناعة ويضاده الشره وقد جمع
الله تعالى أقسام ذلك وسمى الكل صبرا فقال والصابرين فى البأساء أى المصيبة والضراء
أى الفقر وحين البأس أى المحاربة أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون قال القفال
رحمه الله ليس الصبر ان لا يجد الانسان الم المكروه ولا ان لا يكره ذلك لان ذلك غير ممكن
انما الصبر هو حمل النفس على ترك اظهار الجزع فاذا كظم الحزن وكف النفس عن ابراز
آثاره كان صاحبه صابرا وان ظهر دمع عين أو تغير لون قال عليه السلام الصبر عند
الصدمة الاولى وهو كذلك لان من ظهر منه فى الابتداء ما لا يعد معه من الصابرين ثم صبر
فذلك يسمى سلوا وهو مما لا بد منه قال الحسن لو كلف الناس ادامة الجزع لم
يقدروا عليه والله أعلم (المسئلة الرابعة) فى فضيلة الصبر قد وصف الله تعالى الصابرين
باوصاف وذكر الصبر فى القرآن فى نيف وسبعين موضعا واضاف أكثر الخيرات اليه فقال
وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا وقال وتمت كلمة ربك الحسنى على بنى اسرائيل بما
صبروا وقال ولنجزين الذين صبروا أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون وقال أولئك يؤتون
أجرهم مرتين بما صبروا وقال انما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب فما من طاعة الا
وأجرها مقدر الا الصبر ولاجل كون الصوم من الصبر قال تعالى الصوم لى فاضافه الى
نفسه ووعد الصابرين بأنه معهم فقال واصبروا ان الله مع الصابرين وعلق النصرة على
الصبر فقال بلى ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من
الملائكة وجمع للصابرين أمورا لم يجمعها لغيرهم فقال أولئك عليهم صلوات من ربهم
ورحمة وأولئك هم المهتدون واما الاخبار فقال عليه السلام الصبر نصف الايمان وتقريره
أن الايمان لا يتم الا بعدم ما لا ينبغى من الاقوال والاعمال والعقائد وبحصول ما ينبغى

فالاستمرار على ترك مالاينبغى هو الصبر وهوالنصف الآخر فعلى مقتضى هذا الكلام يجب أن يكون الايمان كله صبرا الاان ترك مالاينبغى وفعل ماينبغى قد يكون مطابقا للشهوة فلايحتاج فيه الى الصبر وقد يكون مخالفا للشهوة فيحتاج فيه الى الصبر فلاجرم جعل الصبر نصف الايمان وقال عليه السلام من أفضل ما أوتيتم اليقين وعزيمة الصبر ومن اعطى حظه منهما لم يبال مافاته من قيام الليل وصيام النهار وقال عليه السلام الايمان هو الصبر وهذا شبه قوله عليه السلام الحج عرفة (المسئلة الخامسة) فى بيان ان الصبر أفضل أم الشكر قال الشيخ الغزالى رحمه الله دلالة الاخبار على فضيلة الصبر أشد قال عليه السلام من أفضل ما أوتيتم اليقين وعزيمة الصبر وقال يؤتى باشكر أهل الارض فيجزيه الله جزاء الشاكرين ويؤتى بأصبر أهل الارض فيقال له اترضى أن نجزيك كما جزينا هذا الشاكر فيقول نعم يارب فيقول الله تعالى لقد أنعمت عليك فشكرت وابتليتك فصبرت لاضعفن لك الاجر فيعطى اضعاف جزاء الشاكرين وأما قوله عليه السلام الطاعم الشاكر بمنزلة الصائم الصابر فهو دليل على فضل الصبر لان هذا انما يذكر فى معرض المبالغة وهى لاتحصل الااذا كان المشبه به أعظم درجة من المشبه كقوله عليه السلام شارب الخمر كعابد الوثن وأيضا روى أن سليمان عليه السلام يدخل الجنة بعد الانبياء باربعين خريفا لمكان ملكه وآخر الصحابة دخولا الجنة عبد الرحمن بن عوف لمكان غناه وفى الخبر أبواب الجنة كلها مصراعان الاباب الصبر فانه مصراع واحد وأول من يدخله أهل البلاء وامامهم أيوب عليه السلام (المسئلة السادسة) دلت هذه الآية على أمور (أحدها) أن هذه المحن لايجب أن تكون عقوبات لانه تعالى وعدبها المؤمنين من الرسول وأصحابه (وثانيها) أن هذه المحن اذا قارنها الصبر افادت درجة عالية فى الدين (وثالثها) أن كل هذه المحن من الله تعالى خلاف قول الثنوية الذين ينسبون الامراض وغيرها الى شئ آخر وخلاف قول المنجمين الذين ينسبونها الى سعادة الكواكب ونحوستها (ورابعها) أنها تدل على ان الغذاء لايفيد الشبع وشرب الماء لايفيد الرى بل كل ذلك يحصل بما اجرى الله العادة به عند هذه الاسباب لان قوله ولنبلونكم صريح فى اضافة هذه الامور الى الله تعالى وقول من قال انه تعالى لماخلق اسبابها صح منه هذا القول ضعيف لانه مجاز والعدول الى المجاز لايمكن الابعد تعذر الحقيقة ❊ قوله تعالى (الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون) اعلم انه تعالى لماقال وبشر الصابرين بين فى هذه الآية أن الانسان كيف يكون صابرا وان تلك البشارة كيف هى ثم فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) اعلم أن هذه المصائب قد تكون من فعل الله تعالى وقد تكون من فعل العبد أما الخوف الذى يكون من الله فمثل الخوف من الغرق والحرق والصاعقة وغيرها والذى من فعل العبد فهو ان العرب كانوا مجتمعين على عداوة النبى صلى الله عليه وسلم وأما

والمصيبة ما يصيب الانسان من مكروه لقوله عليه السلام كل شئ يؤذى المؤمن فهوله مصيبة

الجوع فلاجل الفقر وقديكون الفقر من الله بان يتلف أموالهم و قديكون من العبد بان يغلبوا عليه فيتلفوه ونقص الاموال من الله تعالى انمايكون بالجوائح التى تصيب الاموال والثمرات ومن العدو انمايكون لان القوم لاشتغالهم بقتالهم لايتفرغون لعمارة الاراضى ونقص الانفس من الله بالاماتة ومن العباد بالقتل (المسئلة الثانية) قال القاضى انه تعالى لم يضف هذه المصيبة الى نفسه بل عمم وقال الذين اذا اصابتهم مصيبة فالظاهر انه يدخل تحتها كل مضرة ينالها من قبل الله تعالى و ينالها من قبل العباد لان فى الوجهين جميعا عليه تكليفا وان عدل عنه الى خلافه كان تاركا للتمسك باداته فالذى يناله من قبله تعالى يجب أن يعتقد فيه انه حكمة وصواب وعدل وخير وصلاح وان الواجب عليه الرضابه وترك الجزع وكل ذلك داخل تحت قوله انا لله لان فى اقرارهم بالعبودية تفويض الامور اليه والرضا بقضائه فيما يبتليهم به لانه لايقضى الا بالحق كما قال تعالى والله يقضى بالحق والذين يدعون من دونه لايقضون بشىء اما اذا نزلت به المصيبة من غيره فتكليفه ان يرجع الى الله تعالى فى الانتصاف منه وان يكظم غيظه وغضبه فلا يتعدى الى مالايحل له من شفاء غيظه و يدخل أيضا تحت قوله انا لله لانه الذى الزمه سلوك هذه الطريقة حتى لايجاوز أمره كانه يقول فى الاول انا لله يدبر فينا كيف يشاء وفى الثانى يقول انا لله ينتصف لنا كيف يشاء (المسئلة الثالثة) امال الكسائى فى بعض الروايات النون من انا ولام لله والباقون بالتفخيم وانما جازت الامالة فى هذه الالف للكسرة مع كثرة الاستعمال حتى صارت بمنزلة الكلمة الواحدة قال الفراء والكسائى لايجوز امالة انا مع غير اسم الله تعالى وانما وجب ذلك لان الاصل فى الحروف وماجرى مجراها امتناع الامالة وكذلك لايجوز امالة حتى ولكن أما قوله انا لله وانا اليه راجعون ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال أبو بكر الوراق انا لله اقرار منا له بالملك وانا اليه راجعون اقرار على أنفسنا بالهلاك واعلم أن الرجوع اليه ليس عبارة عن الانتقال الى مكان أو جهة فان ذلك على الله محال بل المراد انه يصير الى حيث لايملك الحكم فيه سواه وذلك هو الدار الآخرة لان عند ذلك لايملك لهم أحد نفعا ولا ضرا وماداموا فى الدنيا قد يملك غير الله نفعهم وضرهم بحسب الظاهر فجعل الله تعالى هذا رجوعا اليه تعالى كما يقال ان الملك والدولة يرجع اليه لا بمعنى الانتقال بل بمعنى القدرة وترك المنازعة (المسئلة الثانية) هذا يدل على ان ذلك اقرار بالبعث والنشور والاعتراف بانه سبحانه سيجازى الصابرين على قدر استحقاقهم ولا يضيع عنده أجر المحسنين (المسئلة الثالثة) قوله انا لله يدل على كونه راضيا بكل مانزل به فى الحال من أنواع البلاء وقوله وانا اليه راجعون يدل على كونه فى الحال راضيا بكل ماسينزل به بعد ذلك من اثابته على ماكان منه ومن تفويض الامر اليه على مانزل به ومن الانتصاف ممن ظلمه فيكون مذللا نفسه راضيا بما وعده الله به من الاجر فى الآخرة (المسئلة الرابعة) الاخبار فى هذا الباب كثيرة (أحدها) عن النبى صلى الله عليه وسلم من

استرجع عند المصيبة جبر الله مصيبته وأحسن عقباه وجعل له خلفا صالحا يرضاه (وثانيها) روى أنه طفئ سراج رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انا لله وانا اليه راجعون فقيل أمصيبة هى قال نعم كل شئ يؤذى المؤمن فهو له مصيبة (وثالثها) قالت ام سلمة حدثنى أبو سلمة انه عليه الصلاة والسلام قال مامن مسلم يصاب بمصيبة فيفزع الى ما أمر الله به من قوله انا لله وانا اليه راجعون اللهم عندك احتسبت مصيبتى فاجرنى فيها وعوضنى خيرا منها الا آجره الله عليها وعوضه خيرا منها قالت فلما توفى أبو سلمة ذكرت هذا الحديث وقلت هذا القول فعوضنى الله تعالى محمدا عليه السلام (ورابعها) قال ابن عباس أخبر الله تعالى ان المؤمن اذا سلم لامر الله تعالى ورجع واسترجع عند مصيبته كتب الله تعالى له ثلاث خصال الصلاة من الله والرحمة وتحقيق سبيل الهدى (وخامسها) عن عمر رضى الله عنه قال نعم العدلان وهما أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة ونعمت العلاوة وهى قوله وأولئك هم المهتدون وقال ابن مسعود لان أخر من السماء أحب الى من ان أقول لشئ قضاه الله تعالى ليته لم يكن أما قوله أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة فاعلم ان الصلاة من الله هى الثناء والمدح والتعظيم وأما رحمته فهى النعم التى انزلها به عاجلا ثم آجلا وأما قوله وأولئك هم المهتدون ففيه وجوه (أحدها) انهم المهتدون لهذه الطريقة الموصلة بصاحبها الى كل خير (وثانيها) المهتدون الى الجنة الفائزون بالثواب (وثالثها) المهتدون لسائر مالزمهم والاقرب فيه مايصير داخلا فى الوعد حتى يكون عطفه على ماذكره من الصلوات والرحمة صحيحا ولا يكون كذلك الا والمراد به انهم الفائزون بالثواب والجنة والطريق اليها لان كل ذلك داخل فى الاهتداء وان كان لايمتنع ان يراد بذلك انهم المتأدبون بآدابه المتمسكون بما ألزم وأمر قال أبو بكر الرازى اشتملت الآية على حكمين فرض ونفل أما الفرض فهو التسليم لامر الله تعالى والرضا بقضائه والصبر على أداء فرائضه لايصرف عنها مصائب الدنيا وأما النفل فاظهار القول بانا لله وانا اليه راجعون فان فى اظهاره فوائد جزيلة منها أن غيره يقتدى به اذا سمعه ومنها غيظ الكفار وعلمهم بجده واجتهاده فى دين الله والثبات عليه وعلى طاعته وحكى عن داود الطائى قال الزهد فى الدنيا ان لا يحب البقاء فيها وأفضل الاعمال الرضا عن الله ولا ينبغى للمسلم أن يحزن لانه يعلم أن لكل مصيبة ثوابا * ولنختم تفسير هذه الآية ببيان الرضا بالقضاء فنقول العبد انما يصير راضيا بقضاء الله تعالى بطريقين اما بطريق التصرف أو بطريق الجذب أما طريق التصرف فمن وجوه (أحدها) انه متى مال قلبه الى شئ والتفت خاطره الى شئ جعل ذلك الشئ منشأ للآفات فحينئذ ينصرف وجه القلب عن عالم الحدوث الى جانب القدس فان آدم عليه السلام لما تعلق قلبه بالجنة جعلها محنة عليه حتى زالت الجنة فبقى آدم مع ذكر الله ولما استأنس يعقوب بيوسف عليهما السلام أوقع الفراق بينهما حتى بقى يعقوب مع ذكر الحق ولما طمع محمد عليه

وليس الصبر هو الاسترجاع باللسان بل بالقلب بان يتصور ما خلق له وانه راجع الى ربه ويتذكر نعم الله تعالى عليه ويرى ان ما ابقى عليه اضعاف ما استرده منه فيهون ذلك على نفسه ويستسلم والمبشر به محذوف دل عليه ما بعده (أولئك) اشارة الى الصابرين باعتبار اتصافهم بما ذكر من النعوت ومعنى البعد فيه للايذان بعلو رتبتهم (عليهم صلوات من ربهم ورحمة) الصلاة من الله سبحانه المغفرة والرأفة وجمعها للتنبيه على كثرتها وتنوعها والجمع بينها وبين الرحمة للمبالغة كما فى قوله تعالى رأفة ورحمة رؤف رحيم والتنوين فيهما للتفخيم والتعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة الى ضميرهم لاظهار مزيد العناية بهم أى أولئك الموصوفون بما ذكر من النعوت الجليلة عليهم فنون الرأفة الفائضة من مالك امورهم ومبلغهم الى كمالاتهم اللائقة بهم وعن النبى صلى الله عليه وسلم من استرجع عند المصيبة جبر الله مصيبته وأحسن عقباه وجعل له خلفا صالحا يرضاه (وأولئك) اشارة اليهم اما باعتبار السابق والتكرير لاظهار كمال العناية بهم واما باعتبار حيازتهم

السلام من أهل مكة فى النصرة والاعانة صاروا من أشد الناس عليه حتى قال ما أوذى
نبى مثل ما أوذيت (وثانيها) ان لا يجعل ذلك الشئ بلاء ولكن يرفعه من البين حتى لا يبقى
لا البلاء ولا الرحمة فحينئذ يرجع العبد الى الله تعالى (وثالثها) أن العبد متى توقع من جانب
شيئا اعطاه الله تعالى بلا واسطة خيرا من متوقعه فيستحى العبد فيرجع الى باب رحمة الله
وأما طريق الجذب فهو كما قال عليه السلام جذبة من جذبات الحق توازى عمل
الثقلين ومن جذبه الحق الى نفسه صار مغلوبا لان الحق غالب لا مغلوب وصفة الرب
الربوبية وصفة العبد العبودية والربوبية غالبة على العبودية لا بالضد وصفة الحق حقيقة
وصفة العبد مجاز والحقيقة غالبة على المجاز لا بالضد والغالب يقلب المغلوب من صفة
الى صفة تليق به والعبد اذا دخل على السلطان المهيب نسى نفسه وصار بكل
قلبه وفكره وحسه مقبلا عليه ومشتغلا به وغافلا عن غيره فكيف بمن لحظ بصره حضرة
السلطان الذى كل من عداه حقير بالنسبة اليه فيصير العبد هنالك كالفانى عن نفسه وعن
حظوظ نفسه فيصير هنالك راضيا بأقضية الحق سبحانه وتعالى وأحكامه من غير ان يبقى
فى طاعته شبهة المنازعة ❊ قوله تعالى (ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت
أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما ومن تطوع خيرا فان الله شاكر عليم) وفى الآية
مسائل (المسئلة الاولى) اعلم أن تعلق هذه الآية بما قبلها من وجوه (أحدها) ان الله
تعالى بين انه انما حول القبلة الى الكعبة ليتم انعامه على محمد صلى الله عليه وسلم وأمته
باحياء شرائع ابراهيم ودينه على ما قال ولاتم نعمتى عليكم وكان السعى بين الصفا والمروة
من شعائر ابراهيم على ما ذكر فى قصة بناء الكعبة وسعى هاجر بين الجبلين فلما كان الامر
كذلك ذكر الله تعالى هذا الحكم عقيب تلك الآية (وثانيها) انه تعالى لما قال ولنبلونكم
بشئ من الخوف والجوع الى قوله وبشر الصابرين قال ان الصفا والمروة من شعائر الله
وانما جعلهما كذلك لانهما من آثار هاجر واسمعيل مما جرى عليهما من البلوى
واستدلوا بذلك على ان من صبر على البلوى لابد وأن يصل الى أعظم الدرجات وأعلى
المقامات (وثالثها) ان اقسام تكليف الله تعالى ثلاثة (أحدها) ما يحكم العقل بحسنه
فى أول الامر فذكر هذا القسم أولا وهو قوله اذكرونى اذكركم واشكروا لى ولا تكفرون فان
كل عاقل يعلم أن ذكر المنعم بالمدح والثناء والمواظبة على شكره أمر مستحسن فى العقول
(وثانيها) ما يحكم العقل بقبحه فى أول الامر الا انه بسبب ورود الشرع به يسلم حسنه
وذلك مثل انزال الآلام والفقر والمحن فان ذلك كالمستقبح فى العقول لان الله تعالى
لا ينتفع به ويتألم العبد منه فكان ذلك كالمستقبح الا ان الشرع لما ورد به وبين الحكمة فيه
وهى الابتلاء والامتحان على ما قال ولنبلونكم بشئ من الخوف والجوع فحينئذ يعتقد
المسلم حسنه وكونه حكمة وصوابا (وثالثها) الامر الذى لا يهتدى لا الى حسنه ولا الى
قبحه بل يراه كالعبث الخالى عن المنفعة والمضرة وهو مثل افعال الحج من السعى بين الصفا

لما ذكر من الصلوات والرحمة المترتب على الاعتبار الاول فعلى الاول المراد بالاهتداء فى قوله عز وجل (هم المهتدون) هو الاهتداء للحق والصواب مطلقا لا الاهتداء لما ذكر من الاسترجاع والاستسلام خاصة لما انه متقدم عليهما فلابد لتأخيره عما هو نتيجة لهما من داع يوجبه وليس بظاهر والجملة اعتراض مقرر لمضمون ما قبله كانه قيل وأولئك هم المختصون بالاهتداء لكل حق وصواب ولذلك استرجعوا واستسلموا لقضاء الله تعالى وعلى الثانى هو الاهتداء والفوز بالمطالب والمعنى أولئك هم الفائزون بمباغيهم الدينية والدنيوية فان من نال رأفة الله تعالى ورحمته لم يفته مطلب (ان الصفا والمروة) علمان لجبلين بمكة المعظمة كالصمان والمقطم

والمروة فذكر الله تعالى هذا القسم عقيب القسمين الاولين ليكون قدنبه على جميع أقسام تكاليفه وذاكرا لكلها على سبيل الاستيفاء والاستقصاء والله أعلم (المسئلة الثانية) اعلم أن الصفا والمروة علمان للجبلين المخصوصين الاان الناس تكلموا فى أصل اشتقاقهما قال القفال رحمه الله قيل ان الصفا واحد ويجمع على صفى وأصفاء كما يقال عصا وعصى ورحا وأرحاء قال الراجز

كأن متنيه من السنفى * مواقع الطير من الصفى

وقد يكون بمعنى جمع واحدته صفاة قال جرير

انا اذا قرع العدو صفاتنا * لاقوا لنا حجرا أصم صلودا

وفى كتاب الخليل الصفا الحجر الضخم الصلب الاملس واذا نعتوا الصخرة قالوا صفاة صفواء واذا ذكروا قالوا صفا صفوان فجعل الصفا والصفاة كانهما فى معنى واحد وقال المبرد الصفا كل حجر لايخالطه غيره من طين أو تراب متصل به واشتقاقه من صفا يصفو اذا خلص وأما المروة فقال الخليل من الحجارة ماكان أبيض املس صلبا شديد الصلابة وقال غيره هو الحجارة الصغيرة يجمع فى القليل مروات وفى الكثير مرو وقال أبو ذؤيب

حتى كأنى للحوادث مروة * بصفا المشاعر كل يوم يقرع

واما شعائر الله فهى أعلام طاعته وكل شئ جعل علما من اعلام طاعة الله فهو من شعائر الله قال الله تعالى والبدن جعلناها لكم من شعائر الله أى علامة للقربة وقال ذلك ومن يعظم شعائر الله وشعائر الحج معالم نسكه ومنه المشعر الحرام ومنه اشعار السنام وهو أن يعلم بالمدية فيكون ذلك علما على احرام صاحبها وعلى انه قد جعله هديا لبيت الله ومنه الشعار فى الحرب وهو العلامة التى يتبين بها احدى الفئتين من الاخرى والشعائر جمع شعيرة وهو مأخوذ من الاشعار الذى هو الاعلام ومنه قولك شعرت بكذا أى علمت (المسئلة الثالثة) الشعائر اما أن نحملها على العبادات أو على النسك أو نحملها على مواضع العبادات والنسك فان قلنا بالاول حصل فى الكلام حذف لان نفس الجبلين لايصح وصفهما بانهما دين ونسك فالمراد به ان الطواف بينهما والسعى من دين الله تعالى وان قلنا بالثانى استقام ظاهر الكلام لان هذين الجبلين يمكن أن يكونا موضعين للعبادات والمناسك وكيف كان فالسعى بين هذين الجبلين من شعائر الله ومن اعلام دينه وقد شرعه الله تعالى لامة محمد صلى الله عليه وسلم ولابراهيم قبل ذلك وهو من المناسك الذى حكى الله تعالى عن ابراهيم عليه السلام انه قال وأرنا مناسكنا واعلم أن السعى ليس عبادة تامة فى نفسه بل انما يصير عبادة اذا صار بعضا من ابعاض الحج فلهذا السر بين الله تعالى الموضع الذى فيه يصير السعى عبادة فقال فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما (المسئلة الرابعة) الحكمة فى شرع هذا السعى الحكاية المشهورة وهى أن هاجر أم اسمعيل حين ضاق بها الامر فى عطشها وعطش ابنها اسمعيل عليه السلام اغاثها الله

(من شعائر الله) من اعلام مناسكه جمع شعيرة وهى العلامة

تعالى بالماء الذى أنبعه لهما ولابنهما من زمزم حتى يعلم الحق انه سبحانه وان كان لايخلى اولياءه فى دار الدنيا من أنواع المحن الا ان فرجه قريب ممن دعاه فانه غياث المستغيثين فانظر الى حال هاجر واسمعيل كيف اغاثهما وأجاب دعاءهما ثم جعل أفعالهما طاعة لجميع المكلفين الى يوم القيامة وآثارهما قدوة للخلائق أجمعين ليعلم ان الله لايضيع أجر المحسنين وكل ذلك تحقيق لما أخبر به قبل ذلك من انه يبتلى عباده بشئ من الخوف والجوع ونقص من الاموال والانفس والثمرات الا ان من صبر على ذلك نال السعادة فى الدارين وفاز بالمقصد الاقصى فى المنزلين (المسئلة الخامسة) ذكر القفال فى لفظ الحج أقوالا (الاول) الحج فى اللغة كثرة الاختلاف الى الشئ والتردد اليه فمن زار البيت للحج فانه يأتيه أولا ليعرفه ثم يعود اليه للطواف ثم ينصرف الى منى ثم يعود اليه لطواف الزيارة ثم يعود اليه لطواف الصدر (الثانى) قال قطرب الحج الحلق يقال احجج شجتك وذلك ان يقطع الشعر من نواحى الشجة ليدخل المحجاج فى الشجة فيكون المعنى حج فلان أى حلق قال القفال وهذا محتمل لقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين محلقين رؤسكم ومقصرين أى حجاجا وعمارا فعبر عن ذلك بالحلق فلا يبعد أن يكون الحج مسمى بهذا الاسم لمعنى الحلق (الثالث) قال قوم الحج القصد يقال رجل محجوج ومكان محجوج اذا كان مقصودا ومن ذلك محجة الطريق فكأن البيت لما كان مقصودا بهذا النوع من العبادة سمى ذلك الفعل حجا قال القفال والقول الاول أشبه بالصواب لان قولهم رجل محجوج انما هو فيمن يختلف اليه مرة بعد أخرى وكذلك محجة الطريق هو الذى كثر السير اليه * وأما العمرة فقال اهل اللغة الاعتمار هو القصد والزيارة قال الاعشى

وجاشت النفس لما جاء جمعهم ❊ وراكب جاء من تثليث معتمر

وقال قطرب العمرة فى كلام عبد القيس المسجد والبيعة والكنيسة قال القفال والاشبه فى العمرة اذا أضيفت الى البيت أن تكون بمعنى الزيارة لان المعتمر يطوف بالبيت وبالصفا والمروة ثم ينصرف كالزائر ❊ وأما الجناح فهو من قولهم جنح الى كذا أى مال اليه قال الله تعالى وان جنحوا للسلم فاجنح لها وجنحت السفينة اذا لزمت الماء فلم تمض وجنح الرجل فى الشئ يعمله بيده اذا مال اليه بصدره وقيل للاضلاع جوانح لاعوجاجها وجناح الطائر من هذا لانه يميل فى أحد شقيه ولا يطير على مستوى خلقته فثبت أن أصله من الميل ثم من الناس من قال انه بقى فى عرف القرآن كذلك أيضا فمعنى لاجناح عليه أينما ذكر فى القرآن لا ميل لاحد عليه بمطالبة شئ من الاشياء ومنهم من قال بل هو مختص بالميل الى الباطل والى ما يأثم به وقوله أن يطوف بهما أى يتطوف فادغمت التاء فى الطاء كما قال يا أيها المدثر يا أيها المزمل أى المتدثر والمتزمل ويقال طاف وأطاف بمعنى واحد (المسئلة السادسة) ظاهر قوله تعالى لاجناح عليه انه لااثم عليه والذى يصدق عليه انه لااثم فى فعله يدخل تحته الواجب والمندوب والمباح ثم يمتاز كل واحد من هذه الثلاثة عن الآخر بقيد زائد فاذن

(فمن حج البيت او اعتمر) الحج فى اللغة القصد والاعتمار الزيارة غلبا فى الشريعة على قصد البيت وزيارته على الوجهين المعروفين كالبيت والنجم فى الاعيان وحيث اظهر البيت وجب تجريده عن التعلق به

ظاهر هذه الآية لايدل على أن السعي بين الصفا والمروة واجب أو ليس بواجب لان اللفظ الدال على القدر المشترك بين الاقسام لادلالة فيه البتة على خصوصية كل واحد من تلك الاقسام فاذن لابد في معرفة أن هذا السعي واجب أو غير واجب من الرجوع الى دليل آخر اذا عرفت هذا فنقول مذهب الشافعي رحمه الله أن هذا السعي ركن ولا يقوم الدم مقامه وعند أبي حنيفة رحمه الله أنه ليس بركن ويقوم الدم مقامه وروى عن ابن الزبير ومجاهد وعطاء أن من تركه فلا شيء عليه حجة الشافعي رضي الله عنه من وجوه (أحدها) ماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله كتب عليكم السعي فاسعوا فان قيل هذا الحديث متروك الظاهر لانه يقتضي وجوب السعي وهو العدو وذلك غير واجب قلنا لانسلم أن السعي عبارة عن العدو بدليل قوله فاسعوا الى ذكر الله والعدو فيه غير واجب وقال الله تعالى وأن ليس للانسان الا ماسعى وليس المراد منه العدو بل الجد والاجتهاد في القصد والنية سلمنا أنه يدل على العدو ولكن العدو مشتمل على صفة ترك العمل به في حق هذه الصفة فيبقى أصل المشي واجبا (وثانيها) ماثبت انه عليه السلام سعى لما دنا من الصفا في حجته وقال ان الصفا والمروة من شعائر الله ابدؤا بما بدأ الله به فبدأ بالصفا فرقي عليه حتى رأى البيت واذا ثبت أنه عليه السلام سعى وجب أن يجب علينا السعي للقرآن والخبر أما القرآن فقوله تعالى واتبعوه وقوله قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني وقوله لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة وأما الخبر فقوله عليه السلام خذوا عني مناسككم والامر للوجوب (وثالثها) انه اشواط شرعت في بقعة من بقاع الحرم ويؤتى به في احرام كامل فكان جنسها ركنا كطواف الزيارة ولا يلزم طواف الصدر لان الكلام لجنس لوجوبه مرة واحتج أبو حنيفة رضي الله عنه بوجهين (أحدهما) هذه الآية وهي قوله فلا جناح عليه أن يطوف بهما وهذا لايقال في الواجبات ثم انه تعالى أكد ذلك بقوله ومن تطوع خيرا فبين أنه تطوع وليس بواجب (وثانيهما) قوله الحج عرفة ومن أدرك عرفة فقد تم حجه وهذا يقتضي التمام من جميع الوجوه ترك العمل به في بعض الاشياء فيبقى معمولا به في السعي (والجواب) عن الاول من وجوه (الاول) ما بينا أن قوله فلا جناح عليه ليس فيه الا أنه لااثم على فاعله وهذا القدر مشترك بين الواجب وغيره فلا يكون فيه دلالة على نفي الوجوب والذي يحقق ذلك قوله تعالى فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ان خفتم والقصر عند أبي حنيفة واجب مع انه قال فيه فلا جناح عليه فكذا ههنا (الثاني) أنه رفع الجناح عن الطواف بهما لاعن الطواف بينهما وعندنا الاول غير واجب وانما الثاني هو الواجب (الثالث) قال ابن عباس كان على الصفا صنم وعلى المروة صنم وكان أهل الجاهلية يطوفون بهما ويتمسحون بهما فلما جاء الاسلام كره المسلمون الطواف بينهما لاجل الصنمين فأنزل الله تعالى هذه الآية اذا عرفت هذا فنقول انصرفت الاباحة الى وجود الصنمين حال الطواف لا الى نفس الطواف كما لو كان في الثوب

(فلا جناح عليه ان يطوف بهما) أي في ان يطوف بهما أصله يتطوف قلبت التاء طاء فادغمت الطاء في الطاء وفي ايراد صيغة التفعل ايذان بأن من حق الطائف ان يتكلف في الطواف ويبذل فيه جهده وهذا الطواف واجب عندنا وعن مالك والشافعي رحمهما الله انه ركن وايراده بعدم الجناح المشعر بالتخيير لما أنه كان في عهد الجاهلية على الصفا صنم يقال له اساف وعلى المروة آخر اسمه نائلة وكانوا اذا سعوا بينهما مسحوا بهما فلما جاء الاسلام وكسر الاصنام تحرج المسلمون ان يطوفوا بينهما لذلك فنزلت وقيل هو تطوع ويعضده قراءة ابن مسعود فلا جناح عليه ان لايطوف بهما

نجاسة يسيرة عند كم أودم البراغيث عند نا فقيل لاجناح عليك أن تصلى فيه فان رفع الجناح
ينصرف الى مكان النجاسة لا الى نفس الصلاة (الرابع) روى عن عروة أنه قال لعائشة
انى أرى ان لاحرج على فى أن لا أطوف بهما فقالت بئس ما قلت لو كان كذلك لقال أن
لا يطوف بهما ثم حكى ما تقدم من الصنمين وتفسير عائشة راجح على تفسير التابعين فان
قالوا قرأ ابن مسعود فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما واللفظ أيضا محتمل له كقوله يبين
الله لكم أن تضلوا أى أن لا تضلوا وكقوله تعالى أن تقولوا يوم القيامة معناه أن لا تقولوا
قلنا القراءة الشاذة لا يمكن اعتبارها فى القرآن لان تصحيحها يقدح فى كون القرآن
متواترا (الخامس) كما ان قوله فلا جناح عليه لا يطلق على واجب فكذلك لا يطلق على
المندوب ولاشك فى أن السعى مندوب فقد صارت الآية متروكة العمل بظاهرها وأما
التمسك بقوله فمن تطوع خيرا فضعيف لان هذا لا يقتضى أن يكون المراد من هذا التطوع
هو الطواف المذكور أولا بل يجوز أن يكون المقصود منه شيئا آخر قال الله تعالى وعلى
الذين يطيقونه فدية طعام مسكين ثم قال فمن تطوع خيرا فهو خير له فاوجب عليهم الطعام
ثم ندبهم الى التطوع بالخير فكان المعنى فمن تطوع وزاد على طعام مسكين كان خيرا فكذا
ههنا يحتمل أن يكون هذا التطوع مصروفا الى شئ آخر وهو من وجهين (أحدهما) أنه يزيد
فى الطواف فيطوف أكثر من الطواف الواجب مثل أن يطوف ثمانية أو أكثر (والثانى)
أن يتطوع بعد حج الفرض وعمرته بالحج والعمرة مرة أخرى حتى طاف بالصفا والمروة
تطوعا وأما الحديث الذى تمسكوا به فنقول ذلك الحديث عام وحديثنا خاص والخاص
مقدم على العام والله أعلم * أما قوله تعالى ومن تطوع خيرا ففيه مسائل (المسئلة الاولى)
قراءة حمزة وعاصم والكسائى يطوع بالياء وجزم العين وتقديره يتطوع الا ان التاء
أدغمت فى الطاء لتقاربهما وهذا أحسن لان المعنى على الاستقبال والشرط والجزاء
الاحسن فيهما الاستقبال وان كان يجوز أن يقال من أتانى أكرمته فيوقع الماضى
موقع المستقبل فى الجزاء الا أن اللفظ اذا كان يوافق المعنى كان أحسن وأما الباقون
من القراء فقرؤا تطوع على وزن تفعل ماضيا وهذه القراءة تحتمل أمرين (أحدهما)
أن يكون موضع تطوع جزما (الثانى) ان لا يجعل من الجزاء ولكن يكون بمنزلة الذى
ويكون مبتدأ والفاء مع ما بعدها فى موضع رفع لكونها خبر المبتدأ الموصول والمعنى
فيه معنى الخبر الا ان هذه الفاء اذا دخلت فى خبر الموصول او النكرة الموصوفة افادت
أن الثانى انما وجب لوجوب الاول كقوله وما بكم من نعمة فمن الله فما مبتدأ موصول
والفاء مع ما بعدها خبره ونظيره قوله الذين ينفقون أموالهم الى قوله فلهم أجرهم وقوله
ان الذين فتنوا المؤمنين الى قوله فلهم عذاب جهنم وقوله ومن عاد فينتقم الله منه وقوله
ومن كفر فأمتعه قليلا وقوله من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها وقوله فمن شاء فليؤمن ومن
شاء فليكفر ونذكر هذه المسئلة ان شاء الله عند قوله الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار

(ومن تطوع خيرا) أى فعل طاعة فرضا كان او نفلا او زاد على ما فرض عليه من حج او عمرة او طواف وخيرا حينئذ نصب على أنه صفة لمصدر محذوف أى تطوعا خيرا او على حذف الجار وايصال الفعل اليه او على تضمين معنى فعل وقرئ يطوع واصله يتطوع مثل يطوف وقرئ ومن يتطوع بخير

سرا وعلانية (المسئلة الثانية) قال أبو مسلم تطوع تفعل من الطاعة وسواء قول القائل طاع وتطوع كما يقال حال وتحول وقال وتقول وطاف وتطوف وتفعل بمعنى فعل كثير والطوع هو الانقياد والتطوع ما ترغب به من ذات نفسك مما لا يجب عليك (المسئلة الثالثة) الذين قالوا السعى واجب فسروا هذا التطوع بالسعى الزائد على قدر الواجب ومنهم من فسره بالسعى فى الحجة الثانية التى هى غير واجبة وقال الحسن المراد منه جميع الطاعات وهذا أولى لانه أوفق لعموم اللفظ * أما قوله تعالى فان الله شاكر عليم فاعلم أن الشاكر فى اللغة هو المظهر للانعام عليه وذلك فى حق الله تعالى محال فالشاكر فى حقه تعالى مجاز ومعناه المجازى على الطاعة وانما سمى المجازاة على الطاعة شكرا لوجوه (الاول) ان اللفظ خرج مخرج التلطف للعباد مبالغة فى الاحسان اليهم كما قال تعالى من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا وهو تعالى لا يستقرض من عوض ولكنه تلطف فى الاستدعاء كانه قيل من ذا الذى يعمل عمل المقرض بأن يقدم فيأخذ أضعاف ما قدم (الثانى) أن الشكر لما كان مقابلا للانعام والجزاء عليه سمى كل ما كان جزاء شكرا على سبيل التشبيه (الثالث) كأنه يقول أنا وان كنت غنيا عن طاعتك الا انى أجعل لها من الموقع بحيث لو صح على أن انتفع بها لما ازداد وقعه على ما حصل وبالجملة فالمقصود بيان أن طاعة العبد مقبولة عند الله تعالى وواقعة موقع القبول فى أقصى الدرجات * وأما قوله عليم فالمعنى أنه يعلم قدر الجزاء فلا يبخس المستحق حقه لانه تعالى عالم بقدره وعالم بما يزيد عليه من التفضل وهو أليق بالكلام ليكون لقوله عليم تعلق بشاكر ويحتمل أنه يريد أنه عليم بما يأتى العبد فيقوم بحقه من العبادة والاخلاص ومايفعله لا على هذا الحد وذلك ترغيب فى أداء ما يجب على شروطه وتحذير من خلاف ذلك * قوله تعالى (ان الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس فى الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) فى قوله ان الذى يكتمون قولان (أحدهما) أنه كلام مستأنف يتناول كل من كتم شيئا من الدين (والثانى) انه ليس يجرى على ظاهره فى العموم ثم من هؤلاء من زعم انه فى اليهود خاصة قال ابن عباس ان جماعة من الانصار سألوا نفرا من اليهود عما فى التوراة من صفات النبى عليه الصلاة والسلام ومن الاحكام فكتموا فنزلت الآية وقيل نزلت فى أهل الكتاب من اليهود والنصارى عن ابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة والربيع والسدى والاصم والاول أقرب الى الصواب لوجوه (أحدها) أن اللفظ عام والعارض الموجود وهو نزوله عند سبب معين لا يقتضى الخصوص على ما ثبت فى أصول الفقه ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب (وثانيها) أنه ثبت أيضا فى أصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة لذلك الحكم لاسيما اذا كان الوصف مناسبا للحكم ولاشك ان كتمان الدين يناسبه استحقاق اللعن من الله تعالى واذا كان هذا الوصف علة لهذا الحكم وجب عموم هذا

(فان الله شاكر) أى مجاز على الطاعة عبر عن ذلك بالشكر مبالغة فى الاحسان الى العباد (عليم) مبالغ فى العلم بالاشياء فيعلم مقادير أعمالهم وكيفياتها فلا ينقص من اجورهم شيئا وهو علة لجواب الشرط قائم مقامه كانه قيل ومن تطوع خيرا جازاه الله وأثابه فان الله شاكر عليم (ان الذين يكتمون) قيل نزلت فى أحبار اليهود الذين كتموا ما فى التوراة من نعوت النبى صلى الله عليه وسلم وغير ذلك من الاحكام وعن ابن عباس ومجاهد وقتادة والحسن والسدى والربيع والاصم أنها نزلت فى اهل الكتاب من اليهود والنصارى وقيل نزلت فى كل من كتم شيئا من احكام الدين لعموم الحكم للكل والاقرب هو الاول فان عموم الحكم لا يأبى خصوص السبب والكتم والكتمان ترك اظهار الشئ قصدا مع مساس الحاجة اليه وتحقق الداعى الى اظهاره وذلك قد يكون بمجرد ستره واخفائه وقد يكون بازالته ووضع شئ آخر فى موضعه وهو الذى فعله هؤلاء

الحكم عند عموم الوصف (وثانيها) ان جماعة من الصحابة حملوا هذا اللفظ على العموم وعن عائشة رضى الله عنها انها قالت من زعم ان محمدا عليه الصلاة والسلام كتم شيئا من الوحى فقد أعظم الفرية على الله والله تعالى يقول ان الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى فحملت الآية على العموم وعن أبى هريرة رضى الله عنه قال لولا آيتان من كتاب الله ما حدثت حديثا بعد أن قال الناس أكثر ابو هريرة وتلا ان الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى واحتج من خص الآية بأهل الكتاب أن الكتمان لا يصح الا منهم فى شرح نبوة محمد عليه الصلاة والسلام فأما القرآن فانه متواتر فلا يصح كتمانه قلنا القرآن قبل صيرورته متواترا يصح كتمانه والمجمل من القرآن اذا كان بيانه عند الواحد صح كتمانه وكذا القول فيما يحتاج المكلف اليه من الدلائل العقلية (المسئلة الثانية) قال القاضى الكتمان ترك اظهار الشئ مع الحاجة اليه وحصول الداعى الى اظهاره لانه متى لم يكن كذلك لا يعد كتمانا فلما كان ما أنزله الله من البينات والهدى من أشد ما يحتاج اليه فى الدين وصف من علمه ولم يظهره بالكتمان كما يوصف أحدنا فى أمور الدنيا بالكتمان اذا كانت مما تقوى الدواعى على اظهارها وعلى هذا الوجه يمدح من يقدر على كتمان السر لان الكتمان مما يشق على النفس (المسئلة الثالثة) هذه الآية تدل على ان ما يتصل بالدين و يحتاج اليه المكلف لا يجوز أن يكتم ومن كتمه فقد عظمت خطيئته ونظير هذه الآية قوله تعالى واذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه وقريب منهما قوله تعالى ان الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب و يشترون به ثمنا قليلا فهذه الآى كلها موجبة لاظهار علوم الدين تنبيها للناس وزاجرة عن كتمانها ونظيرها فى بيان العلم وان لم يكن فيه ذكر الوعيد لكاتمه قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وروى حجاج عن عطاء عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال من كتم علما يعلمه جاء يوم القيامة ملجما بلجام من نار* أما قوله تعالى ما أنزلنا من البينات فالمراد كل ما أنزله على الانبياء كتابا ووحيا دون أدلة العقول وقوله تعالى والهدى يدخل فيه الدلائل العقلية والنقلية لانا بينا فى تفسير قوله تعالى هدى للمتقين ان الهدى عبارة عن الدلائل فيعم الكل فان قيل فقد قال والهدى من بعد ما بيناه للناس فى الكتاب فعاد الى الوجه الاول قلنا الاول هو التنزيل والثانى ما يقتضيه التنزيل من الفوائد واعلم ان الكتاب لما دل على ان خبر الواحد والاجماع والقياس حجة فكل ما يدل عليه أحد هذه الامور فقد دل عليه الكتاب فكان كتمانه داخلا تحت الآية فثبت أنه تعالى توعد على كتمان الدلائل السمعية والعقلية وجمع بين الامرين فى الوعيد فهذه الآية تدل على أن من أمكنه بيان أصول الدين بالدلائل العقلية لمن كان محتاجا اليها ثم تركها أو كتم شيئا من أحكام الشرع مع شدة الحاجة اليه فقد لحقه الوعيد العظيم (المسئلة الرابعة) هذا الاظهار فرض على

(ما أنزلنا من البينات) من الآيات الواضحة الدالة على أمر محمد صلى الله عليه وسلم (والهدى) والآيات الهادية الى كنه أمره ووجوب اتباعه والايمان به عبر عنها بالمصدر مبالغة ولم يجمع مراعاة للاصل وهى المرادة بالبينات أيضا والعطف لتغاير العنوان كما فى قوله عزوجل هدى للناس وبينات الخ وقيل المراد بالهدى الادلة العقلية ويأباه الانزال والكتم

(من بعد ما بيناه للناس) متعلق بيكتمون والمراد بالناس الكل لا الكاتمون فقط واللام متعلقة ببيناه وكذا الظرف فى قوله تعالى (فى الكتاب) فان تعلق جارين بفعل واحد عند اختلاف المعنى مما لا ريب فى جوازه أو الاخير متعلق بمحذوف وقع حالا من مفعوله أى كائنا فى الكتاب وتبيينه لهم تلخيصه وايضاحه بحيث يتلقاه كل أحد منهم من غير أن يكون له فيه شبهة وهذا عنوان مغاير لكونه بينا فى نفسه وهدى مؤكد لقبح الكتم أو تفهيمه لهم بواسطة موسى عليه السلام والاول أنسب بقوله تعالى فى الكتاب والمراد بكتمه ازالته ووضع غيره فى موضعه فانهم محوا نعته عليه الصلاة والسلام وكتبوا مكانه ما يخالفه كما ذكرناه فى تفسير قوله عز وعلا فويل للذين يكتبون الكتاب الخ

الكفاية لا على التعيين وهذا لانه اذا اظهر البعض صار بحيث يتمكن كل أحد من الوصول اليه فلم يبق مكتوما واذا خرج عن حد الكتمان لم يجب على الباقين اظهاره مرة أخرى (المسئلة الخامسة) من الناس من يحتج بهذه الآيات فى قبول خبر الواحد فقال دلت هذه الآيات على ان اظهار هذه الاحكام واجب ولو لم يجب العمل بها لم يكن اظهارها واجبا وتمام التقرير فيه قوله تعالى فى آخر الآية الا الذين تابوا وأصلحوا و بينوا فحكم بوقوع البيان بخبرهم فان قيل لم لا يجوز أن يكون كل واحد منهيا عن الكتمان ومأمورا بالبيان ليكثر المخبرون فيتواتر الخبر قلنا هذا غلط لانهم ما نهوا عن الكتمان الا وهم ممن يجوز عليهم الكتمان ومن جاز منهم التواطؤ على الكتمان جاز منهم التواطؤ على الوضع والافتراء فلا يكون خبرهم موجبا للعلم (المسئلة السادسة) احتجوا بهذه الآية على انه لا يجوز أخذ الاجرة على التعليم لان الاية لما دلت على وجوب ذلك التعليم كان أخذ الاجرة عليه أخذا للاجرة على أداء الواجب وانه غير جائز ويدل عليه أيضا قوله تعالى ان الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا وظاهر ذلك يمنع أخذ الاجرة على الاظهار وعلى الكتمان جميعا لان قوله ويشترون به ثمنا قليلا مانع أخذ البدل عليه من جميع الوجوه ❊ أما قوله تعالى من بعد ما بيناه للناس فى الكتاب قيل فى التوراة والانجيل من صفة محمد صلى الله عليه وسلم ومن الاحكام وقيل أراد بالمنزل الاول ما فى كتب المتقدمين والثانى ما فى القرآن أما قوله تعالى أولئك يلعنهم الله فاللعنة فى أصل اللغة هى الابعاد وفى عرف الشرع الابعاد من الثواب ❊ أما قوله تعالى ويلعنهم اللاعنون فيجب أن يحمل على من للعنه تأثير وقد اتفقوا على ان الملائكة والانبياء والصالحين كذلك فهم داخلون تحت هذا العموم لا محالة ويؤكده قوله تعالى ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار أولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين والناس ذكروا وجوها أخر (أحدها) ان اللاعنين هم دواب الارض وهوامها فانها تقول منعنا القطر بمعاصى بنى آدم عن مجاهد وعكرمة وانما قال اللاعنون ولم يقل اللاعنات لانه تعالى وصفها بصفة من يعقل فجمعها جمع من يعقل كقوله والشمس والقمر رأيتهم لى ساجدين ويا أيها النمل ادخلوا مساكنكم وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا وكل فى فلك يسبحون (وثانيها) كل شئ سوى الثقلين الجن والانس فان قيل كيف يصح اللعن من البهائم والجمادات قلنا على وجهين (الاول) على سبيل المبالغة وهو أنها لو كانت عاقلة لكانت تلعنهم (الثانى) انها فى الآخرة اذا أعيدت وجعلت من العقلاء فانها تلعن من فعل ذلك فى الدنيا ومات عليه (وثالثها) ان أهل النار يلعنونهم أيضا حيث كتموهم الدين فهو على العموم (ورابعها) قال ابن مسعود اذا تلاعن المتلاعنان وقعت اللعنة على المستحق فان لم يكن مستحق رجعت على اليهود الذين كتموا ما أنزل الله سبحانه وتعالى (وخامسها) عن ابن عباس ان لهم لعنتين لعنة الله ولعنة الخلائق قال وذلك اذا وضع الرجل فى قبره فيسئل ما دينك ومن نبيك ومن ربك فيقول

وبعد منزلتهم فى الفساد (يلعنهم الله) أى يطردهم ويبعدهم من رحمته والالتفات الى الغيبة باظهار اسم الذات الجامع للصفات لتربية المهابة وادخال الروعة والاشعار بان مبدأ صدور اللعن عنه سبحانه صفة الجلال المغايرة لما هو مبدأ الانزال والتبيين من وصف الجمال والرحمة (ويلعنهم اللاعنون) أى الذين يتأتى منهم اللعن أى الدعاء عليهم باللعن من الملائكة ومؤمنى الثقلين والمراد بيان دوام اللعن واستمراره وعليه يدور الاستثناء المتصل فى قوله تعالى (الا الذين تابوا) أى عن الكتمان (وأصلحوا) أى ما أفسدوا بأن أزالوا الكلام المحرف وكتبوا مكانه ما كانوا أزالوه عند التحريف (وبينوا) للناس معانيه فانه غير الاصلاح المذكور أو بينوا لهم ما وقع منهم أولا وآخرا فانه ادخل فى ارشاد الناس الى الحق وصرفهم عن طريق الضلال الذى كانوا

ما أدرى فيضرب ضربة يسمعها كل شئ الا الثقلين الانس والجن فلا يسمع شئ صوته الا لعنه ويقول له الملك لادريت ولا تليت كذلك كنت فى الدنيا (وسادسها) قال أبو مسلم اللاعنون هم الذين آمنوا به ومعنى اللعن منهم مباعدة الملعون ومشاقته ومخالفته مع السخط عليه والبراءة منه قال القاضى دلت الآية على أن هذا الكتمان من الكبائر لانه تعالى أوجب فيه اللعن ويدل على ان أحدا من الانبياء لم يكتم ما حمل من الرسالة والا كان داخلا فى الآية * قوله عزوجل (الا الذين تابوا وأصلحوا وبينوا فاولئك أتوب عليهم وأنا التواب الرحيم) اعلم انه تعالى لما بين عظيم الوعيد فى الذين يكتمون ما أنزل الله كان يجوز أن يتوهم ان الوعيد يلحقهم على كل حال فبين تعالى انهم اذا تابوا تغير حكمهم ودخلوا فى أهل الوعد وقد ذكرنا ان التوبة عبارة عن الندم على فعل القبيح لا لغرض سواه لان من ترك رد الوديعة ثم ندم عليه لان الناس ذموه أو لان الحاكم رد شهادته لم يكن تائبا وكذلك لو عزم على رد كل وديعة والقيام بكل واجب لكى تقبل شهادته أو يمدح بالثناء عليه لم يكن تائبا وهذا معنى الاخلاص فى التوبة ثم بين تعالى انه لا بد له بعد التوبة من اصلاح ما أفسده مثلا لو أفسد على غيره دينه بايراد شبهة عليه يلزمه ازالة تلك الشبهة ثم بين ثالثا انه بعد ذلك يجب عليه فعل ضد الكتمان وهو البيان وهو المراد بقوله وبينوا فدلت هذه الآية على ان التوبة لا تحصل الا بترك كل ما لا ينبغى وبفعل كل ما ينبغى قالت المعتزلة الآية تدل على ان التوبة عن بعض المعاصى مع الاصرار على البعض لا تصح لان قوله وأصلحوا عام فى الكل والجواب عنه ان اللفظ المطلق يكفى فى صدقه حصول فرد واحد من أفراده قال أصحابنا تدل الآية على أن قبول التوبة غير واجب عقلا لانه تعالى ذكر ذلك فى معرض المدح والثناء على نفسه ولو كان ذلك واجبا لما حسن هذا المدح ومعنى أتوب عليهم أقبل توبتهم وقبول التوبة يتضمن ازالة عقاب ما تاب منها فان قيل هلا قلتم ان معنى فأولئك أتوب عليهم هو قبول التوبة بمعنى المجازاة والثواب كما تقولون فى قبول الطاعة قلنا الطاعة انما أفاد قبولها استحقاق الثواب لانه لا يستحق بها سواه وهو الغرض بفعلها وليس كذلك التوبة لانها موضوعة لاسقاط العقاب وهو الغرض بفعلها وان كان لا بد من أن يستحق بها الثواب اذا لم يكن مخطئا ومعنى قوله وأنا التواب القابل لتوبة كل ذى توبة فهو مبالغة فى هذا الباب ومعنى الرحيم عقيب ذلك التنبيه على انه لرحمته بالمكلفين من عباده يقبل توبتهم بعد التفريط العظيم منهم * قوله عزوجل (ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار اولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون) اعلم أن فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) ان ظاهر قوله تعالى ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار عام فى حق كل من كان كذلك فلا وجه لتخصيصه ببعض من كان كذلك وقال أبو مسلم يجب حمله على الذين تقدم ذكرهم وهم الذين يكتمون الآيات واحتج عليه بانه تعالى لما ذكر حال الذين يكتمون ثم ذكر حال التائبين منهم ذكر أيضا

أوقعوهم فيه أو بينوا توبتهم ليمحوا به سمة ما كانوا فيه ويقتدى بهم اضرابهم وحيث كانت هذه التوبة المقرونة بالاصلاح والتبيين مستلزمة للتوبة عن الكفر مبنية عليها لم يصرح بالايمان وقوله تعالى (فأولئك) اشارة الى الموصول باعتبار اتصافه بما فى حيز الصلة للاشعار بعليته للحكم والفاء لتأكيد ذلك (أتوب عليهم) أى بالقبول وافاضة المغفرة والرحمة وقوله تعالى (وأنا التواب الرحيم) أى المبالغ فى قبول التوب ونشر الرحمة اعتراض تذييلى محقق لمضمون ماقبله والالتفات الى التكلم للافتنان فى النظم الكريم مع ما فيه من التلويح والرمز الى ما مر من اختلاف المبدا فى فعليه تعالى السابق واللاحق (ان الذين كفروا) جملة مستأنفة سيقت لتحقيق بقاء اللعن فيما وراء الاستثناء وتأكيد دوامه واستمراره على غير التائبين حسبما يفيده الكلام

حال من يموت منهم من غير توبة وأيضا انه تعالى لما ذكر ان أولئك الكاتمين ملعونون حال الحياة بين في هذه الآية انهم ملعونون أيضا بعد الممات والجواب عنه ان هذا انما يصح متى كان الذين يموتون من غير توبة لا يكونون داخلين تحت الآية الاولى فاما اذا دخلوا تحت الاولى استغنى عن ذكرهم فيجب حمل الكلام على أمر مستأنف (المسئلة الثانية) لما ذكر في الكافر انه اذا مات على كفره صار الوعيد لازما من غير شرط ولما كان المعلق على الشرط عدما عند عدم الشرط علمنا ان الكافر اذا تاب قبل الموت لم يكن حاله كذلك (المسئلة الثالثة) ان قيل كيف يلعنه الناس أجمعون وأهل دينه لا يلعنونه قلنا الجواب عنه من وجوه (أحدها) ان أهل دينه يلعنونه في الآخرة لقوله تعالى ثم يوم القيامة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا (وثانيها) قال قتادة والربيع أراد بالناس أجمعين المؤمنين كانه لم يعتد بغيرهم وحكم بأن المؤمنين هم الناس لا غير (وثالثها) ان كل أحد يلعن الجاهل والظالم لان قبح ذلك مقرر في العقول فاذا كان هو في نفسه جاهلا أو ظالما وان كان لا يعلم هو من نفسه كونه كذلك كانت لعنته على الجاهل والظالم تتناول نفسه عن السدى (ورابعها) أن يحمل وقوع اللعن على استحقاق اللعن وحينئذ يعم ذلك (المسئلة الرابعة) قال أبو بكر الرازي في الآية دلالة على أن على المسلمين لعن من مات كافرا وان زوال التكليف عنه بالموت لا يسقط عنا لعنه والبراءة منه لان قوله والناس أجمعين قد اقتضى أمرنا بلعنه بعد موته وهذا يدل على ان الكافر لو جن لم يكن زوال التكليف عنه بالجنون مسقطا للعنه والبراءة منه وكذلك للسبيل ما يوجب المدح والموالاة من الايمان والصلاح فان موت من كان كذلك أو جنونه لا يغير حكمه عما كان عليه قبل حدوث الحال به (المسئلة الخامسة) القائلون بالموافاة احتجوا بهذه الاية فقالوا علق تعالى وجوب لعنته بان يموت على كفره فلو استحق ذلك قبل الموت لم يصح ذلك فعلمنا ان الكفر انما يفيد استحقاق اللعن لو مات صاحبه عليه وكذا الايمان انما يفيد استحقاق المدح اذا مات صاحبه عليه (والجواب) الحكم المرتب على الذين ماتوا على الكفر مجموع أمور منها اللعن لو مات ومنها الخلود في النار وعندنا ان هذا المجموع وهو اللعن وحده لم قلتم انه لا يحصل الا فيه (المسئلة السادسة) القائلون بأن الكفر من الاسماء الشرعية وما بقي على الوضع الاصلي وهم المعتزلة احتجوا بقوله تعالى وماتوا وهم كفار والله تعالى وصفهم حال موتهم بأنهم كفار ومعلوم ان الكفر بمعنى الستر والتغطية لا يبقى فيهم حال الموت لان التغطية لا تحصل الا في حق الحي الفاهم (المسئلة السابعة) الآية تدل على جواز التخصيص مع التوكيد لانه تعالى قال والناس أجمعين مع أنه مخصوص على مذهب من قال المراد بالناس بعضهم وأما قوله تعالى خالدين فيها ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الخلود اللزوم الطويل ومنه يقال أخلد الى كذا أي لزمه وركن اليه (المسئلة الثانية) العامل في خالدين الظرف من قوله عليهم لان فيه معنى الاستقرار للعنة فهو حال من الهاء

والاقتصار على ذكر الكفر في الصلة من غير تعرض لعدم التوبة والاصلاح والتبيين مبني على ما أشير اليه فكما ان وجود تلك الامور الثلاثة مستلزم للايمان الموجب لعدم الكفر كذلك وجود الكفر مستلزم لعدمها جميعا أي ان الذين استمروا على الكفر المستتبع للكتمان وعدم التوبة (وماتوا وهم كفار) لا يرعوون عن حالتهم الاولى (أولئك) الكلام فيه كما فيما قبله (عليهم) أي مستقر عليهم (لعنة الله والملائكة والناس أجمعين) ممن يعتد بلعنتهم وهذا بيان لدوامها الثبوتي بعد بيان دوامها التجددي وقيل الاول لعنتهم احياء وهذا لعنتهم أمواتا وقرئ والملائكة والناس أجمعين عطفا على محل اسم الله لانه فاعل في المعنى كقولك أعجبني ضرب زيد وعمرو وتريد من أن ضرب زيد وعمرو وكانه قيل أولئك عليهم ان لعنهم الله والملائكة الخ وقيل هو فاعل لفعل مقدر أي ويلعنهم الملائكة (خالدين فيها) أي في اللعنة أو في النار على انها أضمرت من غير ذكر تفخيما لشأنها وتهويلا لامرها (لا يخفف عنهم العذاب) اما مستأنف لبيان كثرة عذابهم من حيث الكيف اثر بيان كثرته من حيث الكم أو حال

والميم فى عليهم كقولك عليهم المال صاغرين (المسئلة الثالثة) خالدين فيها أى فى اللعنة وقيل فى النار الا أنها أضمرت تفخيما لشانها وتهويلا كما فى قوله تعالى انا أنزلناه فى ليلة القدر والاول أولى لوجوه (الاول) ان الضمير اذا وجدله مذكور متقدم فرده اليه أولى من رده الى مالم يذكر (الثانى) ان حمل هذا الضمير على اللعنة أكثر فائدة من حمله على النار لان اللعن هو الابعاد من الثواب بفعل العقاب فى الآخرة وايجاده فى الدنيا فكان اللعن يدخل فيه النار وزيادة فكان حمل اللفظ عليه أولى (الثالث) أن قوله خالدين فيها اخبار عن الحال وفى حمل الضمير على اللعن يكون ذلك حاصلا فى الحال وفى حمله على النار لا يكون حاصلا فى الحال بل لابد من التأويل فكان ذلك أولى واعلم أنه تعالى وصف هذا العذاب بأمور ثلاثة (أحدها) الخلود وهو المكث الطويل عندنا والمكث الدائم عند المعتزلة على ما تقدم القول فيه فى تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون (وثانيها) عدم التخفيف ومعناه ان الذى ينالهم من عذاب الله فهو متشابه فى الاوقات كلها لا يصير بعض الاوقات أقل من بعض فان قيل هذا التشابه ممتنع لوجوه (الاول) انه اذا تصور حال غيره فى شدة كالعقاب كان ذلك كالتخفيف منه (الثانى) أنه تعالى يوفر عليهم مافات وقته من العذاب ثم تنقطع تلك الزيادة فيكون ذلك تخفيفا (الثالث) أنهم حينما يخاطبون بقوله اخسؤا فيها ولا تكلمون لاشك انه يزداد غمهم فى ذلك الوقت اجابوا عنه بأن التفاوت فى هذه الامور القليلة فالمستغرق بالعذاب الشديد لا ينتبه لهذا القدر القليل من التفاوت قالوا ولما دلت الآية على ان هذا العقاب متشابه وجب أن يكون دائما لانهم لو جوزوا انقطاع ذلك لكان ذلك مما يخفف عنهم اذا تصوروه وبيان ذلك أن الواقع فى محنة عظيمة فى الدنيا اذا بشر بالخلاص بعد أيام فانه يفرح ويسر ويسهل عليه موقع محنته وكلما كانت محنته أعظم كان ما يلحقه من الروح والتخفيف بتصور الانقطاع أكثر (الصفة الثالثة) من صفات ذلك العقاب قوله ولاهم ينظرون والانظار هو التأجيل والتأخير قال تعالى فنظرة الى ميسرة والمعنى ان عذابهم لا يؤجل بل يكون حاضرا متصلا بعذاب مثله فكأنه تعالى أعلمنا ان حكم دار العذاب والثواب بخلاف حكم الدنيا فانهم يمهلون فيها الى آجال قدرها الله تعالى وفى الآخرة لامهلة البتة فاذا استمهلوا لا يمهلون واذا استغاثوا لا يغاثون واذا استعتبوا لا يعتبون وقيل لهم اخسؤا فيها ولا تكلمون نعوذ بالله من ذلك والحاصل أن هذه الصفات الثلاثة التى ذكرها الله تعالى للعقاب فى هذه الآية دلت على بأس الكافر من الانقطاع والتخفيف والتأخر * قوله عزوجل (والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم) اعلم ان الكلام فى تفسير لفظ الاله قد تقدم فى تفسير بسم الله الرحمن الرحيم أما الواحد ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال أبو على قولهم واحد اسم جرى على وجهين فى كلامهم (أحدهما) أن يكون اسما والآخر أن يكون وصفا فالاسم الذى ليس بصفة

من الضمير فى خالدين على وجه التداخل أو من الضمير فى عليهم على طريقة الترادف (ولاهم ينظرون) عطف على ما قبله جار فيه ما جرى فيه وايثار الجملة الاسمية لافادة دوام النفى واستمراره أى لا يمهلون ولا يؤجلون أو لا ينتظرون ليعتذروا أو لا ينظر اليهم نظر رحمة (والهكم) خطاب عام لكافة الناس أى المستحق منكم للعبادة (اله واحد) أى فرد فى الالهية لاصحة لتسمية غيره الها أصلا (لا اله الا هو) خبر ثان للمبتدا أو صفة أخرى للخبر أو اعتراض وأياما كان فهو مقرر للوحدانية ومزيح لما عسى يتوهم ان فى الوجود الها لكن لا يستحق العبادة (الرحمن الرحيم) خبران آخران للمبتدا أو لمبتدأ محذوف وهو تقرير للتوحيد فانه تعالى حيث كان موليا لجميع النعم أصولها وفروعها جليلها ودقيقها وكان ما سواه كائنا ما كان مفتقرا اليه فى وجوده وما يتفرع عليه من كمالاته تحققت وحدانيته بلا ريب وانحصر استحقاق العبادة فيه تعالى قطعا قيل كان للمشركين حول الكعبة المكرمة ثلثمائة وستون صنما فلما سمعوا هذه الآية تعجبوا وقالوا ان كنت صادقا فائت بآية نعرف بها صدقك فنزلت

﴿قوله﴾

قولهم واحد المستعمل فى العدد نحو واحد اثنان ثلاثة فهذا اسم ليس بوصف كما ان سائر
أسماء العدد كذلك وأما كونه صفة فنحو قولك مررت برجل واحد وهذا شئ واحد فاذا
أجرى هذا الاسم على الحق سبحانه وتعالى جاز أن يكون الذى هو الوصف كالعالم والقادر
وجاز أن يكون الذى هو الاسم كقولنا شئ ويقوى الاول قوله والهكم اله واحد وأقول
تحقيق هذا الكلام فى العقل ان الاشياء التى يصدق عليها انها واحد مشتركة فى مفهوم
الوحدانية ومختلفة فى خصوصيات ماهياتها أعنى كونها جوهرا أو عرضا أو جسما
أو مجردا ويصح أيضا تعقل كل واحد منهما اعنى ماهيته وكونه واحدا مع الذهول عن
الآخر فاذن كون الجوهر جوهرا مثلا غير وكونه واحدا غير والمركب منهما غير فلفظ
الواحد تارة يفيد مجرد معنى انه واحد وهذا هو الاسم وتارة يفيد معنى انه واحد حين
ما يحصل نعتا لشئ آخر وهذا معنى كونه نعتا (المسئلة الثانية) الواحدية هل هى صفة
زائدة على الذات أم لا اختلفوا فيها فقال قوم انها صفة زائدة على الذات واحتجوا
عليه بأنا اذا قلنا هذا الجوهر واحد فالمفهوم من كونه جوهرا غير المفهوم من كونه
واحدا بدليل ان الجوهر يشاركه العرض فى كونه واحدا ولا يشاركه فى كونه
جوهرا ولانه يصح أن يعقل كونه جوهرا حال الذهول عن كونه واحدا والمعلوم مغاير لغير
المعلوم ولانه لو كان كونه واحدا نفس كونه جوهرا لكان قولنا الجوهر واحد جاريا مجرى
قولنا الجوهر جوهر ولان مقابل الجوهر هو العرض ومقابل الواحد هو الكثير فثبت أن
المفهوم من كونه واحدا اما أن يكون سلبيا أو ثبوتيا لا جائز أن يكون سلبيا لانه لو كان
سلبيا لكان سلبا للكثرة والكثرة اما أن تكون سلبية أو ثبوتية فان كانت الكثرة سلبية
والوحدة سلب الكثرة كانت الوحدة سلبا للسلب وسلب السلب ثبوت فالوحدة
ثبوتية وهو المطلوب وان كانت الكثرة ثبوتية ولا معنى للكثرة الا مجموع الوحدات فلو
كانت الوحدة سلبية مع الكثرة كان مجموع المعدومات أمرا موجودا وهو محال فثبت
ان الوحدة صفة زائدة ثبوتية ثم هذه الصفة الزائدة اما أن يقال انه لا تحقق لها الا فى
الذهن أولها تحقق خارج الذهن والاول باطل والا لم يكن الذهنى مطابقا لما فى الخارج
فيلزم أن لا يكون الشئ الواحد فى نفسه واحدا وهو محال لانا نعلم بالضرورة ان الشئ
المحكوم عليه بانه واحد قد كان واحدا فى نفسه قبل ان وجد ذهنيا وفرضيا واعتباريا
فثبت ان كون الشئ واحدا صفة ثبوتية زائدة على ذاته قائمة بتلك الذات واحتج من أبى
كون الوحدة صفة ثبوتية بأن قال لو كانت الوحدة صفة زائدة على الذات كانت
الوحدات متساوية فى ماهية كونها واحدة ومتباينة بتعيناتها فيلزم أن يكون للوحدة
وحدة أخرى وينجر ذلك الى ما لا نهاية له وهو محال (المسئلة الثالثة) الواحد هو الشئ
الذى لا ينقسم من جهة ما قيل له انه واحد فالانسان الواحد يستحيل أن ينقسم من حيث
هو انسان الى انسانين بل قد ينقسم الى الابعاض والاجزاء لكنه لم ينقسم من جهة ما قيل

له انه واحد بل من جهة أخرى اذا عرفت هذا فاعرف ان شيئا من الموجودات لا ينفك عن
الوحدة حتى العدد فان العشرة الواحدة من حيث انها عشرة واحدة قد عرضت الوحدة
لها فان قلت عشرتان فالعشرتان مرة واحدة قد عرضت الوحدة لهما من هذه الجهة فلا شئ
من الموجودات ينفك عن الوحدة ولاجل هذا اشتبه على بعضهم الوحدة بالوجود فظن
ان كل موجود لما صدق عليه انه واحد كان وجوده نفس وحدته والحق انه ليس كذلك
لان الموجود ينقسم الى الواحد والكثير والمنقسم الى شئ مغاير لما به الانقسام (المسئلة
الرابعة) الحق سبحانه وتعالى واحد باعتبارين (أحدهما) انه ليست ذاته مركبة من
اجتماع أمور كثيرة (والثانى) انه ليس فى الوجود ما يشاركه فى كونه واجب الوجود وفى
كونه مبدأ لوجود جميع الممكنات فالجوهر الفرد عند من يثبته واحد بالتفسير الاول وليس
واحدا بالتفسير الثانى والبرهان على ثبوت الوحدة بالتفسير الاول انه لو كان مركبا لافتقر
تحققه الى تحقق كل واحد من أجزائه وكل واحد من أجزائه غيره فكل مركب فهو
مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره ممكن لذاته واجب لغيره فهو مركب فهو مفتقر الى غيره
ممكن لذاته فالا يكون كذلك استحال أن يكون مركبا فاذن حقيقته سبحانه حقيقة أحدية
فردية لا كثرة فيها بوجه من الوجوه لا كثرة مقدارية كما تكون للاجسام ولا كثرة معنوية
كما تكون للنوع المتركب من الفصل والجنس أو الشخص المتركب من الماهية والتشخص
الا انه قد صعب ذلك على أقوام وذلك لانه سبحانه عالم قادر حى مريد فالمفهوم من هذه
الصفات اما هو نفس المفهوم من ذاته أو ليس كذلك والاول باطل لوجوه (أحدها) انه
يمكننا أن نتعقل ذاته مع الذهول عن كل واحد من هذه الصفات وان لم يمكن ذلك فلا شك
انه يمكننا تعقل كل واحد من هذه الصفات مع الذهول عن أن نتعقل ذاته المخصوصة بل
هذا هو الواجب عند من يقول ان ذاته المخصوصة غير معلومة وصفاته معلومة والمعلوم
مغاير لما ليس بمعلوم فاذن هذه الصفات أمور زائدة على الذات (وثانيها) ان هذه الصفات
لو كانت هى نفس الذات لكان قولنا فى الذات انها عالمة أو ليست عالمة جاريا مجرى قولنا
الذات ذات أو لا ذات ولاستحال أن يكون ذلك فى البحث يحتمل أن يقام البرهان على نفيه
واثباته فان من قال الذات ذات علم كل أحد بالضرورة صدقه ومن قال الذات ليست بذات
علم كل أحد بالضرورة كذبه ولما كان قولنا الذات عالمة أو ليست عالمة ليس بمثابة قولنا
الذات ذات الذات ليست بذات علمنا ان هذه الصفات أمور زائدة على الذات (وثالثها) انه
لو كان المرجع بهذه الصفات الى ذاته فقط وذاته ليست الا شيئا واحدا لكان المرجع بهذه
الصفات الى شئ واحد فكان ينبغى أن تكون اقامة الدلالة على كونه قادرا تغنى عن اقامة
الدلالة على كونه عالما وعلى كونه حيا فلما لم يكن كذلك بل افتقرنا فى كل صفة الى دليل
خاص علمنا انه ليس المرجع بها الى الذات اذا ثبت ان هذه الصفات أمور زائدة على الذات
فنقول هذه الصفات اما أن تكون سلبية أو ثبوتية لا جائز أن تكون سلبية لان السلب نفى

محض والنفي المحض لا تخصص فيه ولا نا جعلنا كونه عالما قادرا عبارة عن نفي الجهل والعجز فالجهل والعجز اما أن يكون المرجع بهما الى العدم وأنه ليس بعالم ولا قادر أو يكون المرجع الى أمر ثبوتي وهو ان الجهل عبارة عن اعتقاد غير مطابق والعجز عبارة عن اختلال حال القدرة فان كان الاول كان العلم والقدرة عبارة عن سلب السلب فيكون ثبوتيا وان كان الثاني لم يلزم من انتفاء الجهل والعجز بهذا المعنى تحقق العلم والقدرة فان الجماد قد انتفى عنه الجهل والعجز بهذا المعنى مع انه غير موصوف بالعلم والقدرة فثبت ان صفات الله تعالى أمور زائدة على ذاته قائمة بذاته والاله عبارة عن مجموع الذات والصفات فقد عاد القول الى ان حقيقة الاله تعالى مركبة من أمور كثيرة فكيف القول فيه *واشكال آخر وهو انا قد دللنا على ان الوحدة صفة زائدة على الذات قائمة بالذات فاذا كانت حقيقة الحق واحدة فهناك أمور ثلاثة تلك الحقيقة وتلك الواحدية وموصوفية تلك الحقيقة بتلك الواحدية فذلك ثالث ثلاثة فأين التوحيد* واشكال ثالث وهو ان تلك الحقيقة هل هي موجودة وواجبة الوجود أم لا فان كانت موجودة فهي بوجودها تشارك سائر الموجودات و بماهيتها تمتاز عن سائر الموجودات فهناك كثرة حاصلة بسبب الوجود والماهية وان لم تكن موجودة فهذا اشارة الى العدم وكذا القول في الوجوب فانها ان كانت واجبة الوجود لذاتها فوجوب وجودها يستحيل أن يكون عين الذات لان الوجوب صفة لانتساب الموضوع الى المحمول بالموصوفية والانتساب بين الشيئين مغاير لكل واحد منهما من حيث هو فلأن تكون صفة ذلك الانتساب مغايرة لهما أولى وأيضا فالذات قائمة بنفسها و يستحيل أن يكون مسمى الواجب أمرا قائما بالنفس ولانا نصف الذات بالوجوب ووصف الشيء بنفسه محال فثبت انه لو وجب موجود واجب الوجود لكان وجوب وجوده زائدا على ذاته فهناك أمران تلك الذات مع ذلك الوجوب ومع الموصوفية بذلك الوجوب فقد عاد التثليث * واشكال رابع وهو ان هذه الحقيقة البسيطة هل يمكن الاخبار عنها وهل يمكن التعبير عنها أم لا والاول محال لان الاخبار انما يكون بشيء عن شيء فالمخبر عنه غير المخبر به فهما أمران لا واحد وان لم يمكن التعبير عنه فهو غير معلوم البتة لا بالنفي ولا بالاثبات فهو معقول عنه فهذا جملة ما في هذا المقام من السؤال (والجواب عن الاول) انه سبحانه ذات موصوفة بهذه الصفات ولا شك ان المجموع مفتقر في تحققه الى تحقق أجزائه الا ان الذات قائمة بنفسها واجبة لذاتها ثم انها بعد وجوبها بعدية بالرتبة مستلزمة لتلك النعوت والصفات فهذا مما لا امتناع فيه عند العقل (وأما الاشكال الثاني) وهو ان الوحدة صفة زائدة على الذات فاذا نظرت اليها من حيث انها واحدة فهناك أمور ثلاثة لا أمر واحد فالجواب ان الذي ذكرته حق ولكن فرق بين النظر اليه من حيث انه هو وبين النظر اليه من حيث انه محكوم عليه بأنه واحد فاذن هذه الآية من حيث انه هو مع ترك الالتفات الى انه واحد فهناك تحقق الوحدة

وههنا حالة عجيبة فان العقل مادام يلتفت الى الوحدة فهو بعد لم يصل الى عالم الوحدة فاذا ترك الوحدة فقد وصل الى الوحدة فاعتبر هذه الحالة بذهنك اللطيف لعلك تصل الى سره وهذا أيضا هو الجواب عن اشكال الوجود واشكال الوجوب (أما الاشكال الرابع) وهو انه هل يمكن التعبير عنه فالحق انه لا يمكن التعبير عنه لانك متى عبرت عنه فقد أخبرت عنه بأمر آخر والمخبر عنه مغاير للمخبر به لا محالة فليس هناك توحيد ولو أخبرت عنه بأنه لا يمكن الاخبار عنه فهناك ذات مع سلب خاص فلا يكون هناك توحيد فأما اذا نظرت اليه من حيث انه هو من غير أن تخبر عنه لا بالنفى ولا بالاثبات فهناك تحقق الوصول الى مبادى عالم التوحيد ثم الالتفات المذكور لا يمكن التعبير عنه الا بقوله هو فلذلك عظم وقع هذه الكلمة عند الخائضين فى بحار التوحيد وسنذكر شمة من حقائقها فى تفسير هذه الآية بعون الله تعالى * أما الوحدة بالمعنى الثانى وهى أنه ليس فى الوجود شئ يشاركه فى وجوب الوجود فكان هذه الوحدة هى الوحدة الخاصة بذات الحق سبحانه وتعالى و براهين ذلك مذكورة فى تفسير قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا أما الوحدة بالتفسير الاول فليست من خواص ذات الحق سبحانه وتعالى لانه لا شك فى وجود موجودات وهذه الموجودات اما مفردات أو مركبات فالمركب لا بد فيه من المفردات فثبت انه لا بد من اثبات المفردات فى عالم الممكنات فالواحدية بالمعنى الاول ليست من الامور التى توحد الحق سبحانه بها أما الواحدية بالمعنى الثانى فالحق سبحانه وتعالى متوحد بها ومتفرد بها ولا يشاركه فى ذلك النعت شئ سواه فهذا تلخيص الكلام فى هذا المقام بحسب ما يليق بعقل البشر وفكره القاصر مع الاعتراف بأنه سبحانه منزه عن تصرفات الافكار والاوهام وعلائق العقول والافهام (المسئلة الخامسة) قال الجبائى يوصف الله تعالى بأنه واحد من وجوه اربعة لانه ليس بذى ابعاض ولا بذى أجزاء ولانه منفرد بالقدم ولانه منفرد بالالهية ولانه منفرد بصفات ذاته نحو كونه عالما بنفسه وقادرا بنفسه وأبو هاشم يقتصر على ثلاثة أوجه فجعل تفرده بالقدم و بصفات الذات وجها واحدا قال القاضى وفى هذه الآية المراد تفرده بالالهية فقط لانه أضاف التوحيد الى ذلك ولذلك عقبه بقوله لا اله الا هو وقال أصحابنا انه سبحانه وتعالى واحد فى ذاته لا قسيم له وواحد فى صفاته لا شبيه له وواحد فى أفعاله لا شريك له أما انه واحد فى ذاته فلان تلك الذات المخصوصة التى هى المشار اليها بقولنا هو الحق سبحانه وتعالى اما أن تكون حاصلة فى شخص آخر سواه أو لا تكون فان كان الاول كان امتياز ذاته المعينة عن المعنى الآخر لا بد وأن يكون بقيد زائد فيكون هو فى نفسه مركبا مما به الاشتراك وما به الامتياز فيكون ممكنا معلولا مفتقرا وذلك محال وان لم يكن فقد ثبت انه سبحانه واحد فى ذاته لا قسيم له واما انه واحد فى صفاته فلان موصوفيته سبحانه بصفات متميزة عن موصوفية غيره بصفاته من وجوه (أحدها) ان كل ما عداه فان حصول صفاته له لا تكون من نفسه بل من غيره وهو سبحانه يستحق بسلب نفى

صفاته لنفسه لا لغيره (وثانيها) ان صفات غيره مختصة بزمان دون زمان لانها حادثة وصفات الحق ليست كذلك (وثالثها) ان صفات الحق غير متناهية بحسب المتعلقات فان علمه متعلق بجميع المعلومات وقدرته متعلقة بجميع المقدورات بل له فى كل واحد من المعلومات الغير المتناهية معلومات غير متناهية لانه يعلم فى ذلك الجوهر الفرد انه كيف كان و يكون حاله بحسب كل واحد من الاحياز المتناهية و بحسب كل واحد من الصفات المتناهية فهو سبحانه واحد فى صفاته من هذه الجهة (ورابعها) انه سبحانه ليست موصوفية ذاته بتلك الصفات بمعنى كونها حالة فى ذاته وكون ذاته محلا لها ولا أيضا بحسب كون ذاته مستكملة بها لانا بينا ان الذات كالمبدإ لتلك الصفات فلو كانت الذات مستكملة بالصفات لكان المبدأ ناقصا لذاته مستكملا بالممكن لذاته وهو محال بل ذاته مستكملة لذاته ومن لوازم ذلك الاستكمال الذاتى تحقق صفات الكمال معه الا ان التقسيم يعود فى نفس الاستكمال فينتهى الى حيث تقصر العبارة عن الوفاء به (وخامسها) انه لا خبر عند العقول من كنه صفاته كما لا خبر عندها من كنه ذاته وذلك لانا لا نعرف من علمه الا انه الامر الذى لاجله ظهر الاحكام والاتقان فى عالم المخلوقات فالمعلوم من علمه انه أمر ما لا ندرى انه ما هو ولكن نعلم منه انه يلزمه هذا الاثر المحسوس وكذا القول فى كونه قادرا وحيا فسبحان من ردع بنور عزته أنوار العقول والافهام * وأما انه سبحانه وتعالى واحد فى أفعاله فالامر ظاهر لان الموجود اما واجب واما ممكن فالواجب هو هو والممكن ما عداه وكل ما كان ممكنا فانه يجوز أن لا يوجد ما لم يتصل بالواجب ولا يختلف هذا الحكم باختلاف أقسام الممكنات سواء كان ملكا أو ملكا أو كان فعلا للعباد أو كان غير ذلك فثبت ان كل ما عداه فهو ملكه وملكه وتحت تصرفه وقهره وقدرته واستيلائه وعند هذا تدرك شمة من روائح أسرار قضائه وقدره و يلوح لك شئ من حقائق قوله انا كل شئ خلقناه بقدر وتعرف ان الموجود ليس البتة الا ما هو هو وما هو له واذا وقعت سفينة الفكرة فى هذه اللجة فلو سارت الى الابد لم تقف لان السير الى الابد ذرة من ذرات هذا العالم فكيف الوقوف ومتى الوصول وكيف الحركة فان السير انما يكون من شئ الى شئ فالشئ الاول متروك والشئ الثانى مطلوب وهما متغايران فأنت بعد خارج عن عالم الفردانية والوحدانية فأما اذا وصلت الى برزخ عالم الحدوث والقدم فهناك تنقطع الحركات وتضمحل العلامات والامارات ولم يبق فى العقول والالباب الا مجرد أنه هو فيا هو ويا من لا هو الا هو احسن الى عبدك الضعيف فان عبدك بفنائك ومسكينك ببابك (المسئلة السادسة) ان قيل ما معنى اضافته بقوله والهكم وهل تصح هذه الاضافة فى كل الخلق أو لا تصح الا فى المكلف قلنا لما كان الاله هو الذى يستحق أن يكون معبودا والذى يليق به أن يكون معبودا بهذا الوصف انما يتحقق بالنسبة الى من يتصور منه عبادة الله تعالى فاذن هذه الاضافة صحيحة بالنسبة الى كل المكلفين والى جميع من تصح صيرورته مكلفا

تقديرا (المسئلة السابعة) قوله والهكم يدل على ان معنى الاله مايصح أن تدخله الاضافة فلو كان معنى الاله القادر لصار المعنى وقادركم قادر واحد ومعلوم انه ركيك فدل على ان الاله هو المعبود (المسئلة الثامنة) قوله والهكم اله واحد معناه انه واحد فى الالهية لان ورود لفظ الواحد بعد لفظ الاله يدل على ان تلك الوحدة معتبرة فى الالهية لافى غيرها فهو بمنزلة وصف الرجل بأنه سيد واحد وبأنه عالم واحد ولما قال والهكم اله واحد أمكن أن يخطر ببال أحد أن يقول هب ان الهنا واحد فلعل اله غيرنا مغاير لالهنا فلاجرم ازال هذا الوهم ببيان التوحيد المطلق فقال لااله الاهو وذلك لان قولنا لارجل يقتضى نفى هذه الماهية ومتى انتفت الماهية انتفى جميع أفرادها اذلو حصل فرد من أفراد تلك الماهية فتى حصل ذلك الفرد فقد حصلت الماهية وذلك يناقض مادل اللفظ عليه من انتفاء الماهية فثبت ان قولنا لارجل يقتضى النفى العام الشامل فاذا قيل بعد الازيدا أفاد التوحيد التام المحقق وفى هذه الكلمة ابحاث (أحدها) ان جماعة من النحويين قالوا الكلام فيه حذف واضمار والتقدير لااله لنا أولا اله فى الوجود الاالله واعلم ان هذا الكلام غير مطابق للتوحيد الحق وذلك لانك لو قلت التقدير انه لااله لنا الاالله لكان هذا توحيد الالهنا لاتوحيد اللاله المطلق فحينئذ لايبقى بين قوله والهكم اله واحد وبين قوله لااله الاهو فرق فيكون ذلك تكرارا محضا وانه غير جائز وأما لو قلنا التقدير لااله فى الوجود فذلك الاشكال زائل الا أنه يعود الاشكال من وجه آخر وذلك لانك اذا قلت لااله فى الوجود لااله الاهو كان هذا نفيا لوجود الاله الثانى أما لو لم يضمر هذا الاضمار كان قولك لااله الاالله نفيا لماهية الاله الثانى ومعلوم ان نفى الماهية أقوى فى التوحيد الصرف من نفى الوجود فكان اجراء الكلام على ظاهره والاعراض عن هذا الاضمار أولى فان قيل نفى الماهية كيف يعقل فانك اذا قلت السواد ليس بسواد كان ذلك حكما بأن السواد ليس بسواد وهو غير معقول أما اذا قلت السواد ليس بموجود فهذا معقول منتظم مستقيم قلنا القول بنفى الماهية أمر لابد منه فانك اذا قلت السواد ليس بموجود فقد نفيت الوجود والوجود من حيث هو وجود ماهية فاذا نفيته فقد نفيت هذه الماهية المسماة بالوجود فاذا عقل نفى هذه الماهية من حيث هى هى فلم لايعقل نفى تلك الماهية أيضا فاذا عقل ذلك صح اجراء قولنا لااله الاالله على ظاهره من غير حاجة الى الاضمار فان قلت انا اذا قلنا السواد ليس بموجود فانفيت الماهية ومانفيت الوجود ولكن نفيت موصوفية الماهية بالوجود قلت فموصوفية الماهية بالوجود هل هى أمر منفصل عن الماهية وعن الوجود أم لا فان كانت منفصلة عنهما كان نفيها نفيا لتلك الماهية فالماهية من حيث هى هى أمكن نفيها وحينئذ يعود التقريب المذكور وان لم تكن تلك الموصوفية أمرا منفصلا عنها استحال توجيه النفى اليها الا بتوجيه النفى اما الى الماهية واما الى الوجود وحينئذ يعود التقريب المذكور فثبت أن قولنا لااله الاهو حق وصدق من غير

حاجة الى الاضمار البتة (البحث الثانى) فيما يتعلق بهذه الكلمة ان تصور النفى متأخر عن
تصور الاثبات فانك مالم تتصور الوجود أولا استحال أن تتصور العدم فانك لا تتصور من
العدم الا ارتفاع الوجود فتصور الوجود غنى عن تصور العدم وتصور العدم مسبوق
بتصور الوجود فاذا كان الامر كذلك فما السبب فى قلب هذه القضية فى هذه الكلمة حتى
قدمنا النفى وأخرنا الاثبات (والجواب) أن الامر فى العقل على ماذكرت الا أن تقديم
النفى على الاثبات كان لغرض اثبات التوحيد ونفى الشركاء والانداد (البحث الثالث)
فى كلمة هو اعلم أن المباحث اللفظية المتعلقة بهو قد تقدمت فى بسم الله الرحمن الرحيم أما
الاسرار المعنوية فنقول اعلم أن الالفاظ على نوعين مظهرة ومضمرة اما المظهرة فهى
الالفاظ الدالة على الماهيات المخصوصة من حيث هى هى كالسواد والبياض والحجر
والانسان وأما المضمرات فهى الالفاظ الدالة على شئ ما هو المتكلم والمخاطب والغائب
من غير دلالة على ماهية ذلك المعين وهى ثلاثة أنا وأنت وهو وأعرفها أنا ثم أنت ثم هو
والدليل على صحة هذا الترتيب أن تصورى لنفسى من حيث انى أنا مما لا يتطرق اليه الاشتباه
فانه من المستحيل أن أصير مشتبها بغيرى أو يشتبه بى غيرى بخلاف أنت فانك قد تشتبه
بغيرك وغيرك يشتبه بك فى عقلى وظنى وأيضا فانت أعرف من هو فالحاصل أن أشد
المضمرات عرفانا أنا وأشدها بعدا عن العرفان هو واما أنت فكالمتوسط بينهما والتأمل
التام يكشف عن صدق هذه القضية ومما يدل على ان أعرف الضمائر قولى انا أن المتكلم
حصل له عند الانفراد لفظ يستوى فيه المذكر والمؤنث من غير فصل لان الفصل انما يحتاج
اليه عند الخوف من الالتباس وههنا لا يمكن الالتباس فلا حاجة الى الفصل وأما عند
التثنية والجمع فاللفظ واحد أما فى المتصل فكقولك شربنا وأما المنفصل فقولك نحن وانما
كان كذلك للامن من اللبس وأما المخاطب فانه فصل بين لفظ مؤنثه ومذكره ويثنى ويجمع
لانه قد يكون بحضرة المتكلم مؤنث ومذكر وهو مقبل عليهما فيخاطب أحدهما فلا يعرف
حتى يبينه بعلامة وتثنية المخاطب وجمعه انما حسن لهذه العلة وأما ان الحاضر أعرف من
الغائب فهذا أمر كالضرورى اذا عرفت هذا فنقول ظهر أن عرفان كل شئ بذاته أتم من
عرفانه بغيره سواء كان حاضرا أو غائبا فالعرفان التام بالله ليس الا لله لانه هو الذى يقول
لنفسه أنا ولفظ أنا اعرف الاقسام الثلاثة فلما لم يكن لاحد أن يشير الى تلك الحقيقة بالضمير
الذى هو أعرف الضمائر وهو قول انا الا الله سبحانه علمنا أن العرفان التام به سبحانه وتعالى
ليس الا له بقى أن هناك قوما يجوزون الاتحاد فيقولون الارواح البشرية اذا استنارت
بأنوار معرفة تلك الحقيقة اتحد العاقل بالمعقول وعند الاتحاد يصح لذلك العارف أن
يقول انا الله الا أن القول بالاتحاد غير معقول لان حال الاتحاد ان فنيا أو أحدهما فذاك
ليس باتحاد وان بقيا فهما اثنان لا واحد ولما انسد هذا الطريق الذى هو أكمل الطرق
فى الاشارة بقى الطريقان الآخران وهو أنت وهو واما أنت فهو للحاضرين فى مقامات

المكاشفات والمشاهدات لمن فنى عن جميع الحظوظ البشرية على ما أخبر الله تعالى عن
يونس عليه السلام أنه بعد أن فنى عن ظلمات عالم الحدوث وعن آثار الحدوث وصل الى
مقام الشهود فقال فنادى فى الظلمات أن لا اله الا أنت وهذا ينبهك على أنه لا سبيل الى
الوصول الى مقام المشاهدة والمخاطبة الا بالغيبة عن كل ماسواه وقال محمد صلى الله
عليه وسلم لا احصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك وأما هو فللغائبين ثم ههنا بحث
وهو أن هو فى حقه أشرف الاسماء ويدل عليه وجوه (أحدها) أن الاسم اما كلى أو جزئى
واعنى بالكلى أن يكون مفهومه بحيث لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة واعنى بالجزئى
أن يكون نفس تصوره مانعا من الشركة وهو اللفظ الدال عليه من حيث انه ذلك المعين
فان كان الاول فالمشار اليه بذلك الاسم ليس هو الحق سبحانه لانه لما كان المفهوم من ذلك
الاسم أمرا لا يمنع الشركة وذاته المعينة سبحانه وتعالى مانعة من الشركة وجب القطع بان
المشار اليه بذلك الاسم ليس هو الحق سبحانه فاذن جميع الاسماء المشتقة كالرحمن والرحيم
والحكيم والعليم والقادر لا يتناول ذاته المخصوصة ولا يدل عليها بوجه البتة وان كان الثانى
فهو المسمى باسم العلم والعلم قائم مقام الاشارة فلا فرق بين قولك يازيد وبين قولك يا أنت
و ياهو واذا كان العلم قائما مقام الاشارة فالعلم فرع واسم الاشارة أصل والاصل اشرف
من الفرع فقولنا يا أنت ياهو أشرف من سائر الاسماء بالكلية الا ان الفرق أن انت لفظ
يتناول الحاضر وهو يتناول الغائب وفيه سر آخر وهو أن هو انما يصح التعبير عنه اذا حصل
فى العقل صورة ذلك الشئ وقولك هو يتناول تلك الصورة وهى حاضرة فقد عاد القول الى
ان هو أيضا لا يتناول الا الحاضر (وثانيها) انا قد دللنا على ان حقيقة الحق منزهة عن جميع
أنحاء التراكيب والفرد المطلق لا يمكن نعته لان النعت يقتضى المغايرة بين الموصوف
والصفة وعند حصول الغيرية لا تبقى الفردانية وأيضا لا يمكن الاخبار عنه لان الاخبار
يقتضى مخبرا عنه ومخبرا به وذلك ينافى الفردانية فثبت أن جميع الاسماء المشتقة قاصرة عن
الوصول الى كنه حقيقة الحق وأما لفظ هو فانه يصل الى كنه تلك الحقيقة المفردة المبرأة
عن جميع جهات الكثرة فهذه اللفظة لوصولها الى كنه الحقيقة وجب أن تكون أشرف
من سائر الالفاظ التى يمتنع وصولها الى كنه تلك الحقيقة (وثالثها) أن الالفاظ المشتقة
دالة على حصول صفة للذات ثم ماهيات صفات الحق ايضا غير معلومة الا بآثارها الظاهرة
فى عالم الحدوث فلا يعرف من علمه الا انه الامر الذى باعتباره صح منه الاحكام والاتقان
ومن قدرته الا انها الامر الذى باعتباره صح منه صدور الفعل والترك فاذن هذه الصفات
لا يمكننا تعقلها الا عند الالتفات الى الاحوال المختلفة فى عالم الحدوث فالالفاظ المشتقة
لا تشير الى الحق سبحانه وحده بل تشير اليه والى عالم الحدوث معا والناظر الى شيئين
لا يكون مستكملا فى كل واحد منهما بل يكون ناقصا قاصرا فاذن جميع الاسماء المشتقة
لا تفيد كمال الاستغراق فى مقام معرفة الحق بل كانها تصير حجابا بين العبد وبين

الاستغراق فى معرفة الرب أما هو فانه لفظ يدل عليه من حيث هو هو لا من حيث عرضت له اضافة أو نسبة بالقياس الى عالم الحدوث فكان لفظ هو يوصلك الى الحق و يقطعك عما سواه وماعداه من الاسماء فانه لا يقطعك عما سواه فكان لفظ هو أشرف (ورابعها) أن البراهين السالفة قد دلت على ان منبع الجلال والعزة هو الذات وأن ذاته ما كملت بالصفات بل ذاته لكمالها استلزمت صفات الكمال ولفظ هو يوصلك الى ينبوع الرحمة والعزة والعلو وهو الذات وسائر الالفاظ لا توقفك الا فى مقامات النعوت والصفات فكان لفظ هو أشرف فهذا ما خطر بالبال فى الكشف عن أسرار لفظ هو واليه الرغبة سبحانه فى أن ينور بذرة من لمعات أنوارها صدورنا وأسرارنا ويروح بها عقولنا وأرواحنا حتى نتخلص من ضيق عالم الحدوث الى فسحة معارج القدم ونرقى من حضيض ظلمة البشرية الى سموات الانوار وما ذلك عليه بعزيز (المسئلة التاسعة) قال النحويون فى قوله تعالى لا اله الا هو ارتفع هو لانه بدل من موضع لا مع الاسم ولنتكلم فى قوله ما جاءنى رجل الا زيد فقوله الا زيد مرفوع على البدلية لان البدلية هى الاعراض عن الاول والاخذ بالثانى فكأنك قلت ماجاءنى الا زيد وهذا معقول لانه يفيد نفى المجىء عن الكل الا عن زيد أما قوله جاءنى الا زيدا فههنا البدلية غير ممكنة لانه يصير فى التقدير جاءنى خلق الا زيدا وذلك يقتضى انه جاء كل أحد الا زيدا وذلك محال فظهر الفرق والله اعلم أما الرحمن الرحيم فقد تقدم القول فى تفسيرهما وبينا أن الرحمة فى حقه سبحانه هى النعمة وفاعلها هو الراحم فاذا أردنا افادة الكثرة قلنا رحيم واذا أردنا المبالغة التامة التى ليست الا لله سبحانه قلنا الرحمن ۞ واعلم أنه سبحانه انما خص هذا الموضع بذكر هاتين الصفتين لان ذكر الالهية والفردانية يفيد القهر والعلو فعقبهما بذكر هذه المبالغة فى الرحمة ترويحا للقلوب عن هيبة الالهية وعزة الفردانية واشعارا بأن رحمته سبقت غضبه وانه ما خلق الخلق الا للرحمة والاحسان ۞ قوله تعالى (ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فأحيى به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون) اعلم أنه سبحانه وتعالى لما حكم بالفردانية والوحدانية ذكر ثمانية أنواع من الدلائل التى يمكن أن يستدل بها على وجوده سبحانه أولا وعلى توحيده وبراءته عن الاضداد والانداد ثانيا وقبل الخوض فى شرح تلك الدلائل لا بد من بيان مسائل (المسئلة الاولى) وهى ان الناس اختلفوا فى أن الخلق هل هو المخلوق أو غيره فقال عالم من الناس الخلق هو المخلوق واحتجوا عليه بالآية والمعقول أما الآية فهى هذه الآية وذلك لانه تعالى قال ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار الى قوله لآيات لقوم يعقلون ومعلوم ان الآيات ليست الا فى المخلوق لان المخلوق هو الذى يدل على الصانع فدلت هذه الآية على ان الخلق هو المخلوق

(ان فى خلق السموات والارض) أى فى ابداعهما على ما هما عليه مع ما فيهما من تعاجيب العبر وبدائع صنائع يعجز عن فهمها عقول البشر وجمع السموات لما هو المشهور من انها طبقات مختلفة الحقائق دون الارض

واما المعقول فقد احتجوا عليه بأمور (أحدها) أن الخلق عبارة عن اخراج الشئ من العدم الى الوجود فهذا الاخراج لوكان أمرا مغايرا للقدرة والاثر فهو اما ان يكون قديما أوحادثا فان كان قديما فقد حصل فى الازل مسمى الاخراج من العدم الى الوجود والاخراج من العدم الى الوجود مسبوق بالعدم والازل هو نفى المسبوقية فلو حصل الاخراج فى الازل لزم اجتماع النقيضين وهو محال وان كان محدثا فلا بدله أيضا من مخرج يخرجه من العدم الى الوجود فلا بدله من اخراج آخر والكلام فيه كما فى الاول ويلزم التسلسل (وثانيها) انه تعالى فى الازل لم يكن مخرجا للاشياء من عدمها الى وجودها ثم فى الازل هل أحدث امرا أولم يحدث فان أحدث أمرا فذلك الامر الحادث هو المخلوق وان لم يحدث أمرا فالله تعالى قط لم يخلق شيئا (وثالثها) ان المؤثرية نسبة بين ذات المؤثر وذات الاثر والنسبة بين الامرين يستحيل تقررها بدون المنتسب فهذه المؤثرية ان كانت حادثة لزم التسلسل وان كانت قديمة كانت من لوازم ذات الله تعالى وحصول الاثر اما فى الحال أوفى الاستقبال من لوازم هذه الصفة القديمة العظيمة ولازم اللازم لازم فيلزم أن يكون الاثر من لوازم ذات الله تعالى فلا يكون الله تعالى قادرا مختارا بل ملجأ مضطر الى ذلك التأثير فيكون علة موجبة وذلك كفر * واحتج القائلون بان الخلق غير المخلوق بوجوه (أولها) ان قالوا لانزاع فى ان الله تعالى موصوف بانه خالق قبل أن يخلق الاشياء والخالق هو الموصوف بالخلق فلو كان الخلق هو المخلوق لزم كونه تعالى موصوفا بالمخلوقات التى منها الشياطين والابالسة والقاذورات وذلك لا يقوله عاقل (وثانيها) انا اذا رأينا حادثا حدث بعد أن لم يكن قلنا لم وجد هذا الشئ بعد ان لم يكن فاذا قيل انا ان الله تعالى خلقه وأوجده قبلنا ذلك وقلنا انه حق وصواب ولو قيل انه انما وجد بنفسه لقلنا انه خطأ وكفر ومتناقض فلما صح تعليل حدوثه بعد مالم يكن بان الله تعالى خلقه ولم يصح تعليل حدوثه بحدوثه بنفسه علمنا أن خلق الله تعالى اياه مغاير لوجوده فى نفسه فالخلق غير المخلوق (وثالثها) انا نعرف أفعال العباد ونعرف الله تعالى وقدرته مع انا لانعرف ان المؤثر فى أفعال العباد أهو قدرة الله أم هو قدرة العبد والمعلوم غير ما هو معلوم فمؤثرية قدرة القادر فى وقوع المقدور مغايرة لنفس تلك القدرة ولنفس ذلك المقدور ثم ان هذه المغايرة يستحيل أن تكون سلبية لانه نقيض المؤثرية التى هى عدمية فهذه المؤثرية صفة ثبوتية زائدة على ذات المؤثر وذات الاثر وهو المطلوب (ورابعها) أن النحاة قالوا اذا قلنا خلق الله العالم فالعالم ليس هو المصدر بل هو المفعول به وذلك يدل على ان خلق العالم غير العالم (وخامسها) أنه يصح أن يقال خلق السواد وخلق البياض وخلق الجوهر وخلق العرض فمفهوم الخلق أمر واحد فى الكل مغاير لهذه الماهيات المختلفة بدليل أنه يصح تقسيم الخالقية الى خالقية الجوهر وخالقية العرض ومورد التقسيم مشترك بين الاقسام فثبت أن الخلق غير المخلوق فهذا جملة ما فى هذه المسئلة (المسئلة الثانية) قال أبو مسلم رحمه الله أصل الخلق

فى كلام العرب التقدير وصار ذلك اسما لافعال الله تعالى لما كان جميعها صوابا قال تعالى وخلق كل شئ فقدره تقديرا ويقول الناس فى كل أمر محكم هو معمول على تقدير (المسئلة الثالثة) دلت هذه الآية على انه لابد من الاستدلال على وجود الصانع بالدلائل العقلية وان التقليد ليس طريقا البتة الى تحصيل هذا الغرض (المسئلة الرابعة) ذكر ابن جرير فى سبب نزول هذه الآية عن عطاء انه عليه السلام عند قدومه المدينة نزل عليه والهكم اله واحد فقال كفار قريش بمكة كيف يسع الناس اله واحد فأنزل الله تعالى ان فى خلق السموات والارض وعن سعيد بن مسروق قال سألت قريش اليهود فقالوا حدثونا عما جاءكم به موسى من الآيات فحدثوهم بالعصا وباليد البيضاء وسألوا النصارى عن ذلك فحدثوهم بابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى فقالت قريش عند ذلك للنبى عليه السلام ادع الله أن يجعل لنا الصفا ذهبا فنزداد يقينا وقوة على عدونا فسأل ربه ذلك فاوحى الله تعالى اليه أن يعطيهم ولكن ان كذبوا بعد ذلك عذبتهم عذابا لاأعذبه أحدا من العالمين فقال عليه السلام ذرنى وقومى أدعوهم يوما فيوما فأنزل الله تعالى هذه الآية مبينا لهم انهم ان كانوا يريدون أن أجعل لهم الصفا ذهبا ليزدادوا يقينا فخلق السموات والارض وسائر ماذكر أعظم * واعلم أن الكلام فى هذه الانواع الثمانية من الدلائل على أقسام (فالقسم الاول) فى تفصيل القول فى كل واحد منها فالنوع الاول من الدلائل الاستدلال باحوال السموات وقد ذكرنا طرفا من ذلك فى تفسير قوله تعالى الذى جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء ولنذكرههنا نمطا آخر من الكلام روى أن عمر بن الحسام كان يقرأ كتاب المجسطى على عمر الابهرى فقال بعض الفقهاء يوما ما الذى تقرؤنه فقال أفسر آية من القرآن وهى قوله تعالى أفلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها فانا أفسر كيفية بنيانها ولقد صدق الابهرى فيما قال فان كل من كان أكثر توغلا فى بحار مخلوقات الله تعالى كان أكثر علما بجلال الله تعالى وعظمته فنقول الكلام فى أحوال السموات على الوجه المختصر الذى يليق بهذا الموضع مرتب فى فصول

(الفصل الاول فى ترتيب الافلاك) قالوا أقربها الينا كرة القمر وفوقها كرة عطارد ثم كرة الزهرة ثم كرة الشمس ثم كرة المريخ ثم كرة المشترى ثم كرة زحل ثم كرة الثوابت ثم الفلك الاعظم * واعلم أن فى هذا الموضع ابحاثا (البحث الاول) ذكروا فى طريق معرفة هذا الترتيب ثلاثة أوجه (الاول) السير وذلك ان الكوكب الاسفل اذا مر بين أبصارنا وبين الكوكب الأعلى فانهما يصيران ككوكب واحد ويتميز الساتر عن المستور بلونه الغالب كصفرة عطارد وبياض الزهرة وحمرة المريخ ودرية المشترى وكمودة زحل ثم ان القدماء وجدوا القمر يكسف الكواكب الستة وكثيرا من الثوابت التى فى طريقه فى ممر البروج وكوكب عطارد يكسف الزهرة والزهرة تكسف المريخ وعلى هذا الترتيب فهذا الطريق يدل على كون القمر تحت الشمس لانكسافها به لكن لايدل على كون

الشمس فوق سائر الكواكب أو تحتها لان الشمس لاتنكسف بشيء منها لاضمحلال اضوائها في ضوء الشمس فسقط هذا الطريق بالنسبة الى الشمس (الثانى) اختلاف المنظر فانه محسوس للقمر وعطارد والزهرة وغير محسوس للمريخ والمشترى وزحل وأما فى حق الشمس فقليل جدا فوجب أن تكون الشمس متوسطة بين القسمين وهذا الطريق بين جدا لمن اعتبر اختلاف منظر الكواكب وشاهده على الوجه الذى حكيناه فامامن لم يمارسه فانه يكون مقلدا فيه لاسيما وان أبا الريحان وهو استاذ هذه الصناعة ذكر فى تلخيصه لفصول الفرغانى ان اختلاف المنظر لايحس به الافى القمر (الثالث) قال بطليموس ان زحل والمشترى والمريخ تبعد عن الشمس فى جميع الابعاد وأما عطارد والزهرة فانهما لايبعدان عن الشمس بعد التسديس فضلا عن سائر الابعاد فوجب كون الشمس متوسطة بين القسمين وهذا الدليل ضعيف فانه منقوض بالقمر فانه يبعد عن الشمس كل الابعاد مع انه تحت الكل (البحث الثانى) فى اعداد الافلاك قالوا انها تسعة فقط والحق ان الرصد لما دل على هذه التسعة أثبتناها فأما ما عداها فلم يدل الرصد عليه لاجرم ماجزمنا بثبوتها ولا بانتفائها وذكر ابن سينا فى الشفاء انه لم يتبين لى الى الآن أن كرة الثوابت كرة واحدة أو كرات منطبق بعضها على بعض وأقول هذا الاحتمال واقع لان الذى يمكن أن يستدل به على وحدة كرة الثوابت ليس الأن يقال ان حركاتها متساوية واذا كان كذلك وجب كونها مركوزة فى كرة واحدة والمقدمتان ضعيفتان (أما المقدمة الاولى) فلان حركاتها وان كانت فى حواسنا متشابهة لكنها فى الحقيقة لعلها ليست كذلك لانا لو قدرنا أن الواحد منها يتم الدور فى ستة وثلاثين ألف سنة والآخر يتم هذا الدور فى مثل هذا الزمان لكن بنقصان عاشرة اذا وزعنا تلك العاشرة على أيام ستة وثلاثين ألف سنة لاشك أن حصة كل يوم بل كل سنة بل كل ألف سنة ممالا يصير محسوسا واذا كان كذلك سقط القطع بتشابه حركات الثوابت (واما المقدمة الثانية) وهى انها لما تشابهت فى حركاتها وجب كونها مركوزة فى كرة واحدة وهى أيضا ليست يقينية فان الاشياء المختلفة لايستبعد اشتراكها فى لازم واحد بل أقول هذا الاحتمال الذى ذكره ابن سينا فى كرة الثوابت قائم فى جميع الكرات لان الطريق الى وحدة كل كرة ليس الاما ذكرناه وزيفناه فاذن لايمكن الجزم بوحدة الكرة المتحركة بالحركة اليومية فلعلها كرات كثيرة مختلفة فى مقادير حركاتها بمقدار قليل جدا لاتفى بضبط ذلك التفاوت اعمارنا وكذلك القول فى جميع الممثلات والحوامل * ومن الناس من أثبت كرة فوق كرة الثوابت وتحت الفلك الاعظم واحتجوا من وجوه (الاول) ان الراصدين للميل الاعظم وجدوه مختلف المقدار وكل من كان رصده أقدم كان وجدان الميل الاعظم أعظم فان بطليموس وجده كج نا ثم وجد فى زمان المأمون كج له ثم وجد بعد المأمون وقد تناقص بدقيقة وذلك يقتضى أن من شأن القطبين أن يقل ميلهما تارة و يكثر أخرى وهذا

انما يمكن اذا كان بين كرة الكل وكرة الثوابت كرة أخرى يدور قطباها حول قطبى كرة الكل و يكون كرة الثوابت يدور أيضا قطباها حول قطبى تلك الكرة فيعرض لقطبها تارة ان يصير الى جانب الشمال منخفضا وتارة الى جانب الجنوب مرتفعا فيلزم من ذلك ان ينطبق معدل النهار على منطقة البروج وان ينفصل عنه تارة أخرى الى الجنوب (وثانيها) أن أصحاب الارصاد اضطربوا اضطرابا شديدا فى مقدار مسير الشمس على ما هو مشروح فى المطولات حتى أن بطليموس حكى عن ابرخس انه كان شاكا فى ان هذا السير يكون فى ازمنة متساوية أو مختلفة * ثم ان الناس ذكروا فى سبب اختلافه قولين (أحدهما) قول من يجعل اوج الشمس متحركا فانه زعم ان الاختلاف الذى يلحق حركة الشمس من هذه الجهة يختلف عند نقطتى الاعتدالين لاختلاف بعدهما من الاوج فيختلف زمان سير الشمس من أجله وثانيهما قول أهل الهند والصين و بابل وأكثر قدماء علماء الروم ومصر والشام ان السبب فيه انتقال فلك البروج . ارتفاع قطبيه وانحطاطه وحكى ابرخس انه كان يعتقد هذا الرأى وذكر باربا الاسكندرانى ان أصحاب الطلسمات كانوا يعتقدون ذلك أيضا وان قطب فلك البروج يتقدم عن موضعه و يتأخر ثمان درجات وقالوا ان ابتداء الحركة من كب درجة من الحوت الى أول الحمل (وثالثها) ان بطليموس رصد الثوابت فوجدها تقطع فى كل مائة سنة درجة واحدة والمتأخرون رصدوها فوجدوها تقطع فى كل مائة سنة درجة ونصفا وهذا تفاوت عظيم يبعد حمله على التفاوت فى الآلات التى تتخذها المهرة فى الصناعة على سبيل الاستقصاء فلا بد من حمله على ازديار الميل ونقصانه وذلك يوجب القول بثبوت الفلك الذى ذكرناه (البحث الثالث) احتجوا على ان الكواكب الثابتة مركوزة فى فلك فوق أفلاك هذه الكواكب السبعة فقالوا شاهدنا لهذه الافلاك السبعة حركات أسرع من حركات هذه الثوابت وثبت ان الكواكب لا تتحرك الا بحركة الفلك وهذا يقتضى كون هذه الثوابت مركوزة فى كرة سوى هذه السبعة ولا يجوز ان تكون مركوزة فى الفلك الاعظم لانه سريع الحركة يدور فى كل يوم وليلة دورة واحدة بالتقريب ثم قالوا انها مركوزة فى كرة فوق كرات هذه السبعة لان هذه الكواكب السبعة قد تكسف تلك الثوابت والكاسف تحت المكسوف فكرات هذه السبعة وجب أن تكون دون كرات الثوابت * وهذا الطريق أيضا ضعيف من وجوه (أحدها) انا لا نسلم ان الكواكب لا تتحرك الا بحركة فلكية وهم انما بنوا على امتناع الخرق على الافلاك ونحن قد بينا ضعف دلائلهم على ذلك (وثانيها) سلمنا انه لا بد لهذه الثوابت من كرات أخرى الا أن مذهبكم ان كل كرة من هذه الكرات السبعة تنقسم الى اقسام كثيرة ومجموعها هو الفلك الممثل وان هذه الافلاك الممثلة بطيئة الحركة على وفق حركة كرة الثوابت فلم لا يجوز أن يقال هذه الثوابت مركوزة فى هذه الممثلات البطيئة الحركة فاما السيارات فانها مركوزة فى الحوامل التى هى أفلاك خارجة المركز وعلى هذا التقدير لا حاجة الى

اثبات كرة الثوابت (وثالثها) هب انه لابد من كرة أخرى فلم لايجوز أن يكون هناك كرتان احدهما فوق كرة زحل والاخرى دون كرة القمر وذلك لان هذا السيارات لاتمر الا بالثوابت الواقعة فى ممر تلك السيارات فأما الثوابت المقاربة للقطبين فان السيارات لا تمر بشئ منها ولا تكسفها فالثوابت التى تنكسف بهذه السيارات هب انا حكمنا بكونها مركوزة فى كرة فوق كرة زحل أما التى لاتنكسف بهذه السيارات فكيف نعلم انها ليست دون السيارات فثبت ان الذى قالوه غير برهانى بل احتمالى (البحث الرابع) زعموا ان الفلك الاعظم حركته اسرع الحركات فانه يتحرك فى اليوم والليلة قريبا من دورة تامة وانه يتحرك من المشرق الى المغرب وأما الفلك الثامن الذى تحته فانه فى نهاية البطء حتى انه يتحرك فى كل مائة سنة درجة عند بطليموس وعند المتأخرين فى كل ستة وستين سنة درجة وانه يتحرك من المغرب الى المشرق على عكس الحركة الاولى واحتجوا عليه بانا لما رصدنا هذه الثوابت وجدنا لها حركة على خلاف الحركة اليومية * واعلم ان هذا أيضا ضعيف فلم لايجوز أن يقال ان الفلك الاعظم يتحرك من المشرق الى المغرب كل يوم وليلة دورة تامة والفلك الثامن أيضا يتحرك من المشرق الى المغرب كل يوم وليلة دورة الا بمقدار نحو عشر ثانية فلا جرم نرى حركة الكوكب فى الحس مختلفة عن الحركة الاولى بذلك القدر القليل فى خلاف جهة الحركة الاولى فاذا اجتمعت تلك المقادير أحس كان الكوكب الثابت يرجع بحركة بطيئة الى خلاف جهة الحركة اليومية فهذا الاحتمال واقع وهم ماأقاموا الدلالة على ابطاله ثم الذى يدل على انه هو الحق وجهان (الاول) وهو برهانى ان حركة الفلك الثامن لوكانت الى خلاف حركة الفلك الاعظم لكان حين مايتحرك بحركة الفلك الاعظم الى جهة اما أن يتحرك بحركة نفسه الى خلاف تلك الجهة أولايتحرك فى ذلك الوقت بمقتضى حركة نفسه فان كان الاول لزم كون الشئ الواحد دفعة واحدة متحركا الى جهتين والحركة الى جهتين تقتضى الحصول فى الجهتين دفعة وذلك محال وان كان القسم الثانى لزم انقطاع الحركات الفلكية وهم لايرضون بذلك (الثانى) ان نهاية الحركة حاصلة للفلك الاعظم ونهاية السكون حاصلة للارض والاقرب الى العقول أن يقال كل ماكان أقرب من الفلك الاعظم كان أسرع حركة وكل ماكان أبعد كان أبطأ حركة ففلك الثوابت أقرب الافلاك اليه فلاجرم لاتفاوت بين الحركتين الابقدر قليل وهو الذى يحصل من اجتماع مقادير التفاوت فى كل مائة سنة درجة واحدة ويليه فلك زحل فانه أبطأ من فلك الثوابت فلاجرم كان تخلفه عن الفلك الاعظم أكثر حتى ان مقادير التفاوت اذا اجتمعت بلغت فى كل ثلاثين سنة الى تمام الدور وعلى هذا القول كل ماكان أبعد عن الفلك الاعظم كان أبطأ حركة فكان تفاوته أكثر حتى يبلغ الى فلك القمر الذى هو أبطأ الافلاك حركة فهو فى كل يوم يتخلف عن الفلك الاعظم ثلاث عشرة درجة فلاجرم يتم دوره فى كل شهر ولا يزال كذلك حتى ينتهى الى الارض التى هى

أبعد الاشياء عن الفلك فلا جرم كانت فى نهاية السكون فثبت ان كلامهم فى هذه الاصول مختل ضعيف والعقل لاسبيل له الى الوصول اليها

(الفصل الثانى فى معرفة الافلاك) القوم وضعوا لانفسهم مقدمتين ظنيتين (احداهما) ان حركات الاجرام السماوية متساوية متصلة وانها لاتبطئ مرة وتسرع أخرى وليس لها رجوع عن متوجهاتها (والثانية) ان الكواكب لاتتحرك بذاتها بل يتحرك الفلك ثم انهم بنوا على هاتين المقدمتين مقدمة أخرى فقالوا الفلك الذى يحمل الكواكب اماأن يكون مركزه مركز الارض أولايكون فان كان مركزه مركز الارض فاماأن يكون الكوكب مركوزا فى ثخنه أومركوزا فى جرم مركوز فى ثخن ذلك الفلك فان كان الاول استحال أن يختلف قرب الكوكب و بعده من الارض وأن يختلف قطعه للقسى من ذلك الفلك والاعراض الاختلاف فى حركة الفلك أوفى حركة الكوكب وقد فرضنا انهما لايوجدان البتة فبقى القسمان الآخران (أحدهما) ان يكون الكوكب مركوزا فى جرم كرى مستدير الحركة مغروز فى ثخن الفلك المحيط بالارض وذلك الجرم نسميه بالفلك المستدير فحينئذ يعرض بسبب حركته اختلاف حال الكوكب بالنسبة الى الارض تارة بالقرب والبعد وتارة بالرجوع والاستقامة وتارة بالصغر والكبر فى المنظر وأماأن يكون الفلك المحيط بالارض ليس مركزه موافقا لمركز الارض فهو الفلك الخارج المركز و يلزم أن يكون الحامل فى أحد نصفى فلك البروج من ذلك الفلك أعظم من النصف وفى نصفه الآخر أقل من النصف فلا جرم يحصل بسببه القرب والبعد من الارض وأن يقطع أحد نصفى فلك البروج فى زمان أكثر من قطعه النصف الآخر فظهر ان اختلاف أحوال الكواكب فى صغرها و كبرها وسرعتها و بطئها وقربها و بعدها من الارض لايمكن حصوله الا بأحد هذين الشيئين أعنى فلك التدوير والفلك الخارج المركز اذا عرفت هذا فلنرجع الى تفصيل قولهم فى الافلاك فقالوا هذه الافلاك التسعة منها ماهو كرة واحدة وهو الفلك الاعظم وفلك الثوابت ومنها ماينقسم الى كرتين وهو فلك الشمس وذلك انه ينفصل منه فلك آخر مركزه غير مركز العالم بحيث يماس سطحاهما المحدبان على نقطة تسمى الاوج وهو البعد الابعد من الفلك المنفصل و يماس سطحاهما المقعران على نقطة تسمى الحضيض وهو البعد الاقرب منه وهما فى الحقيقة فلك واحد منفصل عنه فلك آخر الا انه يقال فلكان توسعا و يسمى المنفصل عند الفلك الممثل والمنفصل الخارج المركز فلك الاوج وجرم الشمس مغرق فيه بحيث يماس سطحه سطحيه ومنها ماينقسم الى ثلاث أكر وهى أفلاك الكواكب العلوية والزهرة فان لكل واحد منهما فلكين مثل فلك الشمس وفلكا آخر موقعه من خارج المركز مثل موقع جرم الشمس من فلكه و يسمى فلك التدوير والكوكب مغرق فيه بحيث يماس سطحه و يسمى الخارج المركز الفلك الحامل ومنهاماينقسم الى أربع أكر وهو فلك عطارد والقمر أماعطارد فان له فلكين مثل فلكى

الشمس وينفصل من الثانى فلك آخر انفصال الخارج المركز عن الممثل بحيث يقع مركزه
خارجا عن المركزين وبعده عن مركز الخارج المركز مثل نصف بعد ما بين مركزى الخارج
المركز والممثل ويسمى المنفصل عنه الفلك المدير والمنفصل الفلك الحامل ومنه فلك
التدوير وعطارد فيه كما سبق فى الكرات الاربعة وأما القمر فان فلكه ينقسم الى كرتين
متوازيتين والعظمى تسمى الفلك الممثل والصغرى الفلك المائل وينقسم المائل الى
ثلاث اكر كما فى الكواكب الاربعة وكل فلك ينفصل عنه فلك آخر على الصورة التى
عرفتها فى فلك الشمس فانه يبقى من المنفصل عنه كرتان مختلفتا الثخن يسميان متممين لذلك
الفلك المنفصل وكل واحد من هذه الافلاك يتحرك على مركزه حركة دائمة متصلة الى أن
يقضى الله أمرا كان مفعولا والناس انما وصلوا الى معرفة هذه الكرات بناء على
المقدمة التى قررناها ولاشك انها لو صحت لصح القول بهذه الاشياء انما الشأن فيها
(الفصل الثالث فى مقادير الحركات) قال الجمهور أن جميع الافلاك تتحرك من المغرب
الى المشرق سوى الفلك الاعظم والمدير لعطارد والفلك الممثل والمائل والمدير للقمر
فالحركة الشرقية تسمى الحركة الى التوالى والغربية الى خلاف التوالى والفلك الاعظم
يتحرك حركة سريعة فى كل يوم بليلته دورة واحدة على قطبين يسميان قطبى العالم ويحرك
جميع الافلاك والكواكب وبهذه الحركة يقع للكواكب الطلوع والغروب وتسمى
الحركة الاولى وفلك الثوابت يتحرك حركة بطيئة فى كل ست وستين سنة عند المتأخرين
درجة واحدة على قطبين يسميان قطبى فلك البروج وهما يدوران حول قطبى العالم بالحركة
الاولى وتتحرك على وفق هذه الحركة جميع الافلاك المتحركة وبهذه الحركة تنتقل الاوجات
عن موضعها من فلك البروج وتسمى الحركة الثانية وحركة الاوج وهى حركة الثوابت
والثوابت انما سميت ثوابت لاسباب (أحدها) كونها بطيئة لانها بازاء السيارة تشبه
الساكنة (وثانيها) السيارة تتحرك اليها وهى لا تتحرك الى السيارة فكان الثوابت ثابتة
لانتظارها (وثالثها) عروضها ثابتة على مقدار واحد لا يتغير (ورابعها) ابعاد ما بينها
ثابتة على حال واحد لا تتغير الصورة المتوهمة عليها من الصور الثمانى والاربعين
(وخامسها) الازمنة عند أكثر عوام الامم منوطة بطلوعها وأفولها بحيث لا يتفاوت
الا فى القرون والاحقاب وأما الافلاك الخارجة المركز فانها تتحرك فى كل يوم هكذا زحل
ب ا المشترى • د نط المريخ بدلالة الشمس • لا كر الزهرة • نط ج عطارد
• نطح والقمر يح مو وتسمى حركة المركز وحركة الوسط وهى حركات مراكز أفلاك
التداوير ومركز الشمس والافلاك التداوير تتحرك بهذا المقدار زحل • نرح المشترى
• ندط المريخ • كرمب الزهرة • لونط عطارد ج وكد القمر يج ج ند وتسمى
الحركة الخاصة وحركة الاختلاف وهى حركات مراكز الكواكب ✲ واعلم أن بسبب هذه
الحركات المختلفة يعرض لهذه الكواكب أحوال مختلفة (أحدها) أنه يحصل للقمر

مثلا

مثلا ابعاد مختلفة غير مضبوطة بالنسبة الى هذا العالم والانواع المضبوطة منها أربعة (الاول) أن يكون القمر على البعد الاقرب من فلك التدوير ومركز التدوير على البعد الاقرب من الفلك الخارج المركز ويقال له البعد الاقرب وهو ثلاث وثلاثون مرة مثل نصف قطر الارض بالتقريب (الثانى) أن يكون القمر على البعد الابعد من فلك التدوير ومركز فلك التدوير على البعد الاقرب من الفلك الخارج المركز وهو البعد الاقرب للابعد وهو ثلاث وأربعون مرة مثل نصف قطر الارض (الثالث) أن يكون القمر على البعد الاقرب من فلك التدوير ومركز فلك التدوير على البعد الابعد من الفلك الخارج المركز وهو البعد الابعد للاقرب وهو أربعة وخمسون مرة مثل نصف قطر الارض (الرابع) أن يكون القمر على البعد الابعد من فلك التدوير ومركز التدوير على البعد الابعد من الفلك الخارج المركز وهو البعد الابعد وهو أربعة وستون مرة مثل نصف قطر الارض ثم ان ما بين هذه النقط الاربعة الاحوال مختلفة على ما أتى على شرحها أبو الريحان (وثانيها) أن جميع الكواكب مرتبطة بالشمس ارتباطا فأما العلوية فان بعد مراكزها عن ذرا أفلاك تداويرها ابدا تكون بمقدار بعد مركز الشمس عن مراكز تداويرها وحينئذ تكون محترقة ومتى كانت فى الحضيض كانت فى مقابلتها وحينئذ تكون مقابلة للشمس وذلك يقارن الشمس فى منتصف الاستقامة ويقابلها فى منتصف الرجوع وقيل ان نصف قطر فلك تدوير المريخ أعظم من نصف قطر فلك ممثل الشمس فيلزم أنه اذا كان مقارنا للشمس يكون بعد مركزه عن مركز الشمس أعظم منه اذا كان مقابلا لها وأما السفليات فان مراكز أفلاك تداويرها أبدا يكون مقارنا للشمس فيلزم أن تقارن الشمس الذروة والحضيض فى منتصفى الاستقامة والرجوع غاية بعد كل واحد منهما عن الشمس بمقدار نصف قطر فلك تدويرهما وهو للزهرة مه ولعطارد كه بالتقريب وأما القمر فان مركز الشمس أبدا يكون متوسطا بين بعده الابعد وبين مركز تدويره ولذلك يقال لبعد مركز تدويره عن البعد الابعد البعد المضاعف لانه ضعف بعد مركز تدويره من الشمس فيلزم انه متى كان مركز تدويره فى البعد الابعد فاما أن يكون مقابلا للشمس أو مقارنا لها ومتى كان فى البعد الاقرب تكون الشمس فى تربيعه فلذلك يكون اجتماعه واستقباله فى البعد الابعد وتربيعه مع الشمس فى الاقرب

(الفصل الرابع فى كيفية الاستدلال بهذه الاحوال على وجود الصانع) وهى من وجوه (أحدها) النظر الى مقادير هذه الافلاك فانها مع اشتراكها فى الطبيعة الفلكية اختص كل واحد منها بمقدار خاص مع أنه لا يمتنع فى العقل وقوعها على أزيد من ذلك المقدار أو أنقص منه بذرة فلما قضى صريح العقل بأن المقادير بأسرها على السوية قضى بافتقارها فى مقاديرها الى مخصص مدبر (وثانيها) النظر الى احيازها فان كل فلك مماس بمحدبه فلكا آخر فوقه و بمقعره فلكا آخر تحته ثم ذلك الفلك اما أن يكون متشابه الاجزا

أو ينتهى بالآخرة الى جسم متشابه الاجزاء وذلك الجسم المتشابه الاجزاء لابدوأن تكون طبيعة كل واحدمن طرفيه مساوية لطبيعة طرفه الآخر فكما صح على محدبه أن يلتى جسما وجب أن يصح على مقعره أن يلتى ذلك الجسم ومتى كان كذلك صح أن العالى يمكن وقوعه سافلا والسافل يمكن وقوعه عاليا ومتى كان كذلك كان اختصاص كل واحد منها بحيزه المعين أمرا جائزا يقضى العقل بافتقاره الى المقتضى (وثالثها) ان كل كوكب حصل فى مقعره اختص به أحدجوانب ذلك الفلك دون سائر الجوانب ثم ان ذلك الموضع المنتقى من ذلك الفلك مساولسائرجوانبه لان الفلك عنده جسم متشابه الاجزاء فاختصاص ذلك المقعر بذلك الكوكب دون سائر الجوانب يكون أمرا ممكنا جائزا فيقضى العقل بافتقاره الى المخصص (ورابعها) ان كل كرة فانها تدور على قطبين معينين واذا كان الفلك متشابه الاجزاء كان جميع النقط المفترضة عليه متساوية وجميع الدوائر المفترضة عليه أيضا متساوية فاختصاص نقطتين معينتين بالقطبية دون سائر النقط مع استوائها فى الطبيعة يكون أمرا جائزا فيقضى العقل بافتقاره الى المقتضى وهكذا القول فى تعين كل دائرة معينة من دوائرها بأن تكون منطقة (وخامسها) ان الاجرام الفلكية مع تشابهها فى الطبيعة الفلكية كل واحد منها مختص بنوع معين من الحركة فى البطء والسرعة فانظر الى الفلك الاعظم مع نهاية اتساعه وعظمه ثم انه يدور دورة تامة فى اليوم والليلة والفلك الثامن الذى هو أصغر منه لا يدور الدورة التامة الا فى ستة وثلاثين سنة على ما هو قول الجمهور ثم ان الفلك السابع الذى تحته يدور فى ثلاثين سنة فاختصاص الاعظم بمزيد السرعة والاصغر بمزيد البطء مع أنه على خلاف حكم العقل فانه كان ينبغى أن يكون الاوسع أبطأ حركة لعظم مداره والاصغر أسرع استدارة لصغر مداره ليس الا المخصص والعقل يقضى بأن كل واحد منها انما اختص بما هو عليه بتقدير العزيز العليم (وسادسها) أن الفلك الممثل اذا انفصل عنه الفلك الخارج المركز بقى متممان أحدهما من الخارج والآخر من الداخل وانه جرم متشابه الطبيعة ثم اختص أحد جوانبهما بغاية الثخن والاخر بغاية الرقة بالنسبة واذا كان كذلك وجب أن يكون نسبة ذلك الثخن والرقة الى طبيعته على السوية فاختصاص أحد جانبيه بالرقة والآخر بالثخن لابد وأن يكون بتخصيص المخصص المختار (وسابعها) انها مختلفة فى جهات الحركات فبعضها من المشرق الى المغرب وبعضها من المغرب الى المشرق وبعضها شمالية وبعضها جنوبية مع ان جميع الجهات بالنسبة اليها على السوية فلا بد من الافتقار الى المدبر (وثامنها) انا نراها الآن متحركة فاما أن يقال انها كانت أزلا متحركة أوما كانت متحركة ثم ابتدأت بالحركة ومحال أن يقال انها كانت أزلا متحركة لان ماهية الحركة تقتضى المسبوقية بالغير لان الحركة انتقال من حالة الى حالة والازل ينافى المسبوقية بالغير فالجمع بين الحركة والازلية محال وان قلنا انها ما كانت متحركة أزلا سواء قلنا انها كانت قبل تلك الحركة

موجودة اوكانت ساكنة أوقلنا انها كانت قبل تلك الحركة معدومة أصلا فالابتداء بالحركة بعدعدم الحركة يقتضى الافتقار الى مدبر قديم سبحانه وتعالى ليحركها بعدأن كانت معدومة أو بعدان كانت ساكنة وهذا المأخذ أحسن المآخذ وأقواها (وتاسعها) أن يقال ان حركاتها اما أن تكون من لوازم جسمانيتها المعينة لكننا نرى جسمانيتها المعينة منفكة عن كل واحد من أجزاء تلك الحركة فاذن كل واحد من أجزاء حركته ليس من لوازمه فافتقرت الافلاك فى حركاتها الى محرك من خارج وذلك هو محرك المتحركات ومدبر الثوابت والسيارات وهو الحق سبحانه وتعالى (وعاشرها) ان هذا الترتيب العجيب فى تركيب هذه الافلاك وائتلاف حركاتها أترى انها مبنية على حكمة أم هى واقعة بالجزاف والعبث أما القسم الثانى فباطل و بعيد عن العقل فان من جوز فى بناء رفيع وقصر مشيد أن التراب والماء انضم أحدهما الى الآخر ثم تولد منهما اللبنات ثم تركبت تلك اللبنات وتولد من تركبها قصر مشيد و بناء عال فانه يقضى عليه بالجنون ونحن نعلم ان تركيب هذه الافلاك و ما فيها من الكواكب ومالها من الحركات ليس أقل من ذلك البناء فثبت انه لابد فيها من رعاية حكمة ثم لا يخلو اما أن يقال انها أحياء ناطقة فهى تتحرك بأنفسها أو يقال انه يحركها مدبر قاهر والاول باطل لان حركتها اما أن تكون لطلب استكمالها أو لا لهذا الغرض فان كانت طالبة بحركتها لتحصيل كمال فهى ناقصة فى ذواتها طالبة للاستكمال والناقص بذاته لابد له من مكمل فهى مفتقرة محتاجة وان لم تكن طالبة بحركتها للاستكمال فهى عابثة فى أفعالها فيعود الامر الى أنه يبعد فى العقول أن يكون مدار هذه الاجرام المستعظمة والحركات الدائمة على العبث والسفه فلم يبق فى العقول قسم هو الاليق بالذهاب اليه الا أن مدبرا قاهرا غالبا على الدهر والزمان يحركها لاسرار مخفية وحكم لطيفة هو المستأثر بها والمطلع عليها وليس عندنا الا الايمان بها على الاجمال على ماقال و يتفكرون فى خلق السموات والارض ربنا ماخلقت هذا باطلا (والحادى عشر) انا نراها مختلفة فى الالوان مثل صفرة عطارد و بياض الزهرة وضوء الشمس وحمرة المريخ ودرية المشترى وكمودة زحل واختلاف كل واحد من الكواكب الثابتة بعظم خاص ولون خاص وتركيب خاص ونراها أيضا مختلفة بالسعادة والنحوسة ونرى أعلى الكواكب السيارة أنحسها ونرى مادونها أسعدها ونرى سلطان الكواكب سعيدا فى بعض الاتصالات نحسا فى بعض ونراها مختلفة فى الوجوه والحدود والمثلثات والذكورة والانوثة وكون بعضها نهاريا وليليا وسائرا وراجعا ومستقيما وصاعدا وهابطا مع اشتراكها بأسرها فى الشفافية والصفاء والنقاء فى الجوهر فيقضى العقل بان اختصاص كل واحد منها بما اختص به لابد وأن يكون بتخصيص مخصص (والثانى عشر) وهو أن هذه الكواكب لو كان لها تأثير فى هذا العالم فهى اما أن تكون متدافعة أو متعاونة أو لا متدافعة ولا متعاونة فان كانت متدافعة فاما أن يكون بعضها

أقوى من بعض أو تكون متساوية فى القوة فان كان بعضها أقوى من بعض كان القوى غالبا أبدا والضعيف مغلوبا أبدا فوجب أن تستمر أحوال العالم على طبيعة ذلك الكوكب لكنه ليس الامر كذلك وان كانت متساوية فى القوة وهى متدافعة وجب تعذر الفعل عليها باسرها فتكون الافعال الظاهرة فى العالم صادرة عن غيرها فلا يكون مدبر العالم هو هذه الكواكب بل غيرها وان كانت متعاونة لزم بقاء العالم أيضا على حالة واحدة من غير تغير أصلا وان كانت تارة متعاونة وتارة متدافعة كان انتقالها من المحبة الى البغضة وبالعكس تغيرا لها فى صفاتها فتكون هى مفتقرة فى تلك التغيرات الى الصانع المستولى عليها بالقهر والتسخير (والثالث عشر) انها أجسام وكل جسم مركب وكل مركب مفتقر الى كل واحد من أجزائه وكل واحد من أجزائه غيره فكل جسم هو مفتقر الى غيره ممكن وكل ممكن مفتقر الى غيره ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فله مؤثر وكل ماله مؤثر فافتقاره الى مؤثره اما أن يكون حال بقائه أو حال حدوثه أو حال عدمه والاول باطل لانه يقتضى ايجاد الموجود وهو محال فبقى القسمان الآخران وهما يقتضيان الحدوث الدال على وجود الصانع (الرابع عشر) أن الاجسام متساوية فى الجسمية لانه يصح تقسيم الجسم الى الفلكى والعنصرى والكثيف واللطيف والحار والبارد والرطب واليابس ومورد التقسيم مشترك بين كل الاقسام فالجسمية قدر مشترك بين هذه الصفات والامور المتساوية فى الماهية يجب أن تكون متساوية فى قابلية الصفات فاذن كل ماصح على جسم صح على غيره فاذن اختصاص كل جسم بما اختص به من المقدار والوضع والشكل والطبع والصفة لابد وأن يكون من الجائزات وذلك يقضى بالافتقار الى الصانع القديم جل جلاله وتقدست أسماؤه ولا اله غيره فهذا هو الاشارة الى معاقد الدلائل المستنبطة من أجسام السموات والارض على اثبات الصانع ولو أن مافى الارض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر مانفدت كلمات الله (النوع الثانى) من الدلائل أحوال الارض وفيه فصلان

(الفصل الاول فى بيان أحوال الارض) واعلم ان لاختلاف أحوال الارض أسبابا (السبب الاول) اختلاف أحوالها بسبب حركة الفلك وهى أقسام (الاول) المواضع العديمة العرض وهى التى على خط الاستواء بموافقتها قطبى العالم تقاطع معدل النهار على زوايا قائمة وتقطع جميع المدارات اليومية بنصفين وتكون حركة الفلك دولابية ولم يختلف هناك ليل كوكب مع نهاره ولم يتصور كوكب أبدى الظهور ولا أبدى الخفاء بل يكون لكل نقطة سوى القطبين طلوع وغروب ويمر فلك البروج بسمت الرأس فى الدورة مرتين وذلك عند بلوغ قطبيه دائرة الافق وتمر الشمس بسمت الرأس مرتين فى السنة وذلك عند بلوغها نقطتى الاعتدالين (القسم الثانى) المواضع التى لها عرض فان قطب الشمال يرتفع فيها من الافق وقطب الجنوب ينحط عنه ويقطع الافق معدل النهار فقط على نصفين

فأما سائر المدارات فيقطعها بقسمين مختلفين الظاهر منهما فى الشمالية أعظم من الخافى
وفى الجنوبية بخلاف ذلك ولهذا يكون النهار فى الشمالية أطول من الليل وفى الجنوبية
بالخلاف وتصير الحركة ههنا حمائلية ولم يتفق ليل كوكب مع نهاره الا ماكان فى معدل النهار
وتصير الكواكب التى بالقرب من قطب الشمال أبدية الظهور والتى بالقرب من قطب
الجنوب أبدية الخفاء وتمر الشمس بسمت الرأس فى نقطتين بعدهما عن معدل النهار الى
الشمال مثل عرض الموضع (القسم الثالث) وهو الموضع الذى يصير ارتفاع القطب فيه
مثل الميل الاعظم وههنا يبطل طلوع قطبى فلك البروج وغروبهما الا أنهما يماسان الافق
وحينئذ يمر فلك البروج بسمت الرأس ولم تمر الشمس بسمت الرأس الا فى الانقلاب الصيفى
(القسم الرابع) وهو أن يزداد العرض على ذلك وههنا يبطل مرور فلك البروج والشمس
بسمت الرأس ويصير القطب الشمالى من فلك البروج أبدى الظهور والآخر أبدى الخفاء
(القسم الخامس) أن يصير العرض مثل تمام الميل وههنا ينعدم غروب المنقلب الصيفى
وطلوع الشتوى لكنهما يماسان الافق وعند بلوغ الاعتدال الربيعى أفق المشرق
والخريفى أفق المغرب يكون المنقلب الصيفى فى جهة الشمال والشتوى فى جهة الجنوب
وحينئذ ينطبق فلك البروج على الافق ثم يطلع من أول الجدى الى أول السرطان دفعة
و يغرب مقابله كذلك ثم تأخذ البروج الطالعة فى الغروب والغاربة فى الطلوع الى أن
تعود الحالة المتقدمة و ينعدم الليل هناك فى الانقلاب الصيفى والنهار فى الشتوى
(القسم السادس) أن يزداد العرض على ذلك فحينئذ يصير قوس من فلك البروج أبدى
الظهور مما يلى المنقلب الصيفى بحيث يكون المنقلب فى وسطها ومدة قطع الشمس
اياها يكون نهارا و يصير مثلها مما يلى المنقلب الشتوى أبدى الخفاء ومدة قطع الشمس
اياها يكون ليلا ويعرض هناك لبعض البروج نكوس فاذا وافى الجدى نصف النهار
من ناحية الجنوب كان أول السرطان عليه من ناحية الشمال ونقطة الاعتدال الربيعى
على أفق المشرق فاذن قد طلع السرطان قبل الجوزاء والجوزاء قبل الثور والثور قبل
الحمل ثم اذا تحرك الفلك يطلع بالضرورة آخر الحوت وأوله تحت الارض وكل جزء يطلع
فانه يغيب نظيره فالبروج التى تطلع منكوسة يغيب نظيرها كذلك (القسم السابع)
أن يصير ارتفاع القطب تسعين درجة فيكون هناك معدل النهار منطبقا على
الافق وتصير الحركة رحوية ويبطل الطلوع والغروب أصلا و يكون النصف الشمالى
من فلك البروج أبدى الظهور والنصف الجنوبى أبدى الخفاء و يصير نصف السنة
ليلا ونصفها نهارا (السبب الثانى) لاختلاف أحوال الارض اختلاف أحوالها
بسبب العمارة اعلم أن خط الاستواء يقطع الارض نصفين شمالى وجنوبى فاذا فرضت
دائرة أخرى عظيمة مقاطعة لها على زوايا قائمة انقسمت كرة الارض بهما أرباعا والذى وجد
معمورا من الارض أحد الربعين الشماليين مع ما فيه من الجبال والبحار والمفاوز و يقال

والله أعلم ان ثلاثة الارباع ماء فالموضع الذى طوله تسعون درجة على خط الاستواء يسمى
قبة الارض ويحكى عن الهند أن هناك قلعة شامخة فى جزيرة هى مستقر الشياطين فسمى
لاجلها قبة ثم وجد طول العمارة قريبا من نصف الدور وهو كالمجمع عليه واتفقوا على
أن جعلوا ابتداءها من المغرب الا انهم اختلفوا فى التعيين فبعضهم يأخذه من ساحل
البحر المحيط وهو بحرا وقيانوس وبعضهم يأخذه من جزائر واغلة فيه تسمى جزائر
الخالدات زعم الاوائل أنها كانت عامرة فى قديم الدهر وبعدها عن الساحل عشرة أجزاء
فيلزم من هذا وقوع الاختلاف فى الانتهاء أيضا ولم يوجد عرض العمارة الا الى بعد ست
وستين درجة من خط الاستواء الأن بطليموس زعم ان وراء خط الاستواء عمارة الى بعد
ست عشرة درجة فيكون عرض العمارة قريبا من اثنتين وثمانين درجة ثم قسموا هذا القدر
المعمور سبع قطع مستطيلة على موازاة خط الاستواء وهى التى تسمى الاقاليم وابتداؤها
من خط الاستواء وبعضهم يأخذ أول الاقاليم من عند قريب من ثلاث عشرة درجة من
خط الاستواء وآخر الاقليم السابع الى بعد خمسين درجة ولا يعد ماوراءها من الاقاليم
لقلة ماوجد وافيه من العمارة (السبب الثالث) لاختلاف أحوال الارض كون بعضها
بريا وبحريا وسهليا وجبليا وصخريا ورمليا وفى غور وعلى نجد ويتركب بعض هذه الاقسام
ببعض فتختلف أحوالها اختلافا شديدا ومايتعلق بهذا النوع فقد استقصيناه فى تفسير
قوله تعالى الذى جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء ومما يتعلق بأحوال الارض أنها
كرة وقد عرفت أن امتداد الارض فيما بين المشرق والمغرب يسمى طولا وامتدادها بين
الشمال والجنوب يسمى عرضا فنقول طول الارض اما أن يكون مستقيما أو مقعرا
أو محدبا والاول باطل والا لصار جميع وجه الارض مضيئا دفعة واحدة عند طلوع الشمس
ولصار جميعه مظلما دفعة واحدة عند غيبتها لكن ليس الامر كذلك لانا لما اعتبرنا من
القمر خسوفا واحدا بعينه واعتبرنا معه حالا مضبوطا من أحواله اربعة التى هى أول
الكسوف وتمامه وأول انجلائه وتمامه لم يوجد ذلك فى البلاد المختلفة الطول فى وقت
واحد ووجد الماضى من الليل فى البلد الشرقى منها اكثر مما فى البلد الغربى والثانى
أيضا باطل والا لوجد الماضى من الليل فى البلد الغربى أكثر منه فى البلد الشرقى لان
الاول يحصل فى غرب المقعر أولا ثم فى شرقه ثانيا ولما بطل القسمان ثبت أن طول الارض
محدب ثم هذا المحدب اما أن يكون كريا أو عدسيا والثانى باطل لانا نجد التفاوت بين أزمنة
الخسوف الواحد بحسب التفاوت فى أجزاء الدائرة حتى ان الخسوف الذى يتفق
فى أقصى عمارة المشرق فى أول الليل يوجد فى أقصى عمارة المغرب فى أول النهار فثبت أنها
كرة فى الطول فأما عرض الارض فاما ان يكون مسطحا أو مقعرا أو محدبا والاول باطل
والا لكان السالك من الجنوب على سمت القطب لا يزداد ارتفاع القطب عليه ولا يظهر
له من الكواكب الابدية الظهور مالم يكن كذلك لكنا بينا ان أحوالها مختلفة بحسب

اختلاف عروضها والثانى أيضا باطل والا لصارت الابدية الظهور خفية عنه على دوام توغله فى ذلك المقعر ولا تنقص ارتفاع القطب والتوالى كاذبة على ما قدمنا فى بيان المراتب السبعة الحاصلة بحسب اختلاف عروض البلدان وهذه الحجة على حسن تقريرها اقناعية (الحجة الثانية) ظل الارض مستدير فوجب كون الارض مستديرة (بيان الاول) ان انخساف القمر نفس ظل الارض لانه لامعنى لانخسافه الا زوال النور عن جوهره عند توسط الارض بينه و بين الشمس ثم نقول وانخساف القمر مستدير لانا نحس بالمقدار المنخسف منه مستديرا واذا ثبت ذلك وجب أن تكون الارض مستديرة لان امتداد الظل يكون على شكل الفصل المشترك بين القطعة المستضيئه باشراق الشمس عليها و بين القطعة المظلمة منها فاذا كان الظل مستديرا وجب أن يكون ذلك الفصل المشترك الذى شكل كل الظل مثل شكله مستديرا فثبت أن الارض مستديرة ثم ان هذا الكلام غير مختص بجانب واحد من جوانب الارض لان المناظر الموجبة للكسوف تتفق فى جميع أجزاء فلك البروج مع ان شكل الخسوف أبدا على الاستدارة فاذن الارض مستديرة الشكل من كل الجوانب (الحجة الثالثة) أن الارض طالبة للبعد من الفلك ومتى كان حال جميع أجزائها كذلك وجب أن تكون الارض مستديرة لان امتداد الظل كرة واحتج من قدح فى كرية الارض بأمرين (احدهما) أن الارض لو كانت كرة لكان مركزها منطبقا على مركز العالم ولو كان كذلك لكان الماء محيطا بها من كل الجوانب لان طبيعة الماء تقتضى طلب المركز فيلزم كون الماء محيطا بكل الارض (والثانى) ما نشاهد فى الارض من التلال والجبال العظيمة والاغوار المقعرة جدا أجابوا عن الاول بأن العناية الالهية اقتضت اخراج جانب من الارض عن الماء بمنزلة جزيرة فى البحر لتكون مستقرا للحيوانات وأيضا لايبعد سيلان الماء من بعض جوانب الارض الى المواضع الغائرة منها وحينئذ يخرج بعض جوانب الارض من الماء وعن الثانى أن هذه التضاريس لا تخرج الارض عن كونها كرة قالوا لو اتخذنا كرة من خشب قطرها ذراع مثلا ثم أثبتنا فيها اشياء بمنزلة جاورسات أو شعيرات وقورنا فيها كامثالها فانها لا تخرجها عن الكرية ونسبة الجبال والغيران الى الارض دون نسبة تلك الثابتات الى الكرة الصغيرة

* (الفصل الثانى فى بيان الاستدلال بأحوال الارض على وجود الصانع) * اعلم أن الاستدلال بأحوال الارض على وجود الصانع أسهل من الاستدلال بأحوال السموات على ذلك وذلك لان الخصم يدعى أن اتصاف السموات بمقاديرها واحيازها وأوضاعها أمر واجب لذاته ممتنع التغير فيستغنى عن المؤثر فيحتاج فى ابطال ذلك الى اقامة الدلالة على تماثل الاجسام الارضية فانا نشاهد تغيرها فى جميع صفاتها أعنى حصولها فى احيازها وألوانها وطعومها وطباعها ونشاهد أن كل واحد من أجزاء الجبال والصخور الصم يمكن كسرها وازالتها عن مواضعها وجعل العالى سافلا والسافل عاليا واذا كان الامر

كذلك ثبت ان اختصاص كل واحد من أجزاء الارض بما هو عليه من المكان والحيز والمماسة والقرب من بعض الاجسام والبعد من بعضها ممكن التغير والتبدل واذا ثبت أن اتصاف تلك الاجرام بصفاتها أمر جائز وجب افتقارها فى ذلك الاختصاص الى مدبر قديم عليم سبحانه وتعالى عن قول الظالمين واذا عرفت مأخذ الكلام سهل عليك التفريع (النوع الثالث) من الدلائل اختلاف الليل والنهار وفيه مسائل (المسئلة الاولى) ذكروا للاختلاف تفسيرين (أحدهما) أنه افتعال من قولهم خلفه يخلفه اذا ذهب الاول وجاء الثانى فاختلاف الليل والنهار تعاقبهما فى الذهاب والمجئ ومنه يقال فلان يختلف الى فلان اذا كان يذهب اليه ويجئ من عنده فذهابه يخلف مجيئه ومجيئه يخلف ذهابه وكل شئ يجئ بعد شئ آخر فهو خلفه وبهذا فسر قوله تعالى وهو الذى جعل الليل والنهار خلفة (والثانى) أراد اختلاف الليل والنهار فى الطول والقصر والنور والظلمة والزيادة والنقصان قال الكسائى يقال لكل شيئين اختلفا هما خلفان وعندى فيه وجه ثالث وهو أن الليل والنهار كما يختلفان بالطول والقصر فى الازمنة فهما يختلفان بالامكنة فان عند من يقول الارض كرة فكل ساعة عينتها فتلك الساعة فى موضع من الارض صبح وفى موضع آخر ظهر وفى موضع ثالث عصر وفى رابع مغرب وفى خامس عشاء وهلم جرا هذا اذا اعتبرنا البلاد المخالفة فى الاطوال أما البلاد المختلفة بالعرض فكل بلد يكون عرضه الشمالى أكثر كانت أيامه الصيفية أطول ولياليه الصيفية أقصر وأيامه الشتوية بالضد من ذلك فهذه الاحوال المختلفة فى الايام والليالى بحسب اختلاف أطوال البلدان وعروضها أمر مختلف عجيب ولقد ذكر الله تعالى أمر الليل والنهار فى كتابه فى عدة مواضع فقال فى بيان كونه مالك الملك يولج الليل فى النهار ويولج النهار فى الليل وقال فى القصص قل أرأيتم ان جعل الله عليكم الليل سرمدا الى يوم القيامة من اله غير الله يأتيكم بضياء أفلا تسمعون قل أرأيتم ان جعل الله عليكم النهار سرمدا الى يوم القيامة من اله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه أفلا تبصرون ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون وفى الروم ومن آياته منامكم بالليل والنهار وابتغاؤكم من فضله ان فى ذلك لآيات لقوم يسمعون وفى لقمان ألم تر أن الله يولج الليل فى النهار ويولج النهار فى الليل وسخر الشمس والقمر كل يجرى الى أجل مسمى وفى الملائكة يولج الليل فى النهار ويولج النهار فى الليل وسخر الشمس والقمر كل يجرى لاجل مسمى ذلكم الله ربكم وفى يس وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فاذاهم مظلمون وفى الزمر يكور الليل على النهار ويكور النهار على الليل وسخر الشمس والقمر كل يجرى لاجل مسمى وفى حم غافر الله الذى جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا وفى عم وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا والآيات من هذا الجنس كثيرة وتحقيق الكلام أن يقال ان اختلاف أحوال الليل والنهار يدل على الصانع من وجوه (الاول) ان اختلاف

(واختلاف الليل والنهار) أى اعتقابهما وكون كل منهما خلفا للآخر كقوله تعالى وهو الذى جعل الليل والنهار خلفة أو اختلاف كل منهما فى انفسهما ازديادا وانتقاصا على ماقدره الله تعالى

(والفلك التى تجرى فى البحر) عطف على ماقبله وتأنيثه اما بتأويل السفينة او بأنه جمع فان ضمة الجمع مغايرة لضمة الواحد فى التقدير اذالاولى كما فى حمر والثانية كما فى قفل وقرئ بضم اللام

أحوال الليل والنهار مرتبط بحركات الشمس وهى من الآيات العظام (الثانى) مايحصل بسبب طول الايام تارة وطول الليالى أخرى من اختلاف الفصول وهوالربيع والصيف والخريف والشتاء وهومن الآيات العظام (الثالث) ان انتظام أحوال العباد بسبب طلب الكسب والمعيشة فى الايام وطلب النوم والراحة فى الليالى من الآيات العظام (الرابع) ان كون الليل والنهار متعاونين على تحصيل مصالح الخلق مع مابينهما من التضاد والتنافى من الآيات العظام فان مقتضى التضاد بين الشيئين يتفاسد الا أن يتعاونا على تحصيل المصالح (الخامس) ان اقبال الخلق فى أول الليل على النوم يشبه موت الخلائق أولا عند النفخة الاولى فى الصور و يقظتهم عند طلوع الشمس شبيهة بعود الحياة اليهم عند النفخة الثانية وهذا أيضا من الآيات العظام المنبهة على الآيات العظام (السادس) أن انشقاق ظلمة الليل بظهور الصبح المستطيل فيه من الآيات العظام كانه جدول ماء صاف يسيل فى بحر كدر بحيث لايتكدر الصافى بالكدر ولا الكدر بالصافى وهو المراد بقوله تعالى فالق الاصباح وجاعل الليل سكنا (السابع) ان تقدير الليل والنهار بالمقدار المعتدل الموافق للمصالح من الآيات العظام كما بينا أن فى الموضع الذى يكون القطب على سمت الرأس تكون السنة ستة أشهر فيها نهارا وستة أشهر ليلا وهناك لايتم النضج ولايصلح لمسكن الحيوان ولايتهيأ فيه شئ من اسباب المعيشة (الثامن) ان ظهور الضوء فى الهواء لوقلنا انه حصل بقدرة الله تعالى ابتداء عند طلوع الشمس من حيث انه تعالى اجرى عادته بخلق الضوء فى الهواء عند طلوع الشمس فلا كلام وان قلنا الشمس توجب حصول الضوء فى الجرم المقابل له كان اختصاص الشمس بهذه الخاصية دون سائر الاجسام مع كون الاجسام باسرها متماثلة يدل على وجود الصانع سبحانه وتعالى فان قيل لم لايجوز أن يقال المحرك لاجرام السموات ملك عظيم الجثة والقوة وحينئذ لايكون اختلاف الليل والنهار دليلا على الصانع قلنا أما على قولنا فلما دل الدليل على ان قدرة العبد غير صالحة للايجاد فقد زال السؤال وأما على قول المعتزلة فقد نفى أبوهاشم هذا الاحتمال بالسمع (النوع الرابع) من الدلائل قوله تعالى والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال الواحدى الفلك أصله من الدوران وكل مستدير فلك وفلك السماء اسم لأطواق سبعة تجرى فيها النجوم وفلكت الجارية اذا استدار ثديها وفلكة المغزل من هذا والسفينة سميت فلكا لانها تدور بالماء اسهل دوران قال والفلك واحد وجمع فاذا أريد به الواحد ذكروا واذا أريد به الجمع أنث ومثاله قولهم ناقة هجان ونوق هجان ودرع دلاص ودروع دلاص قال سيبويه الفلك اذا اريد به الواحد فضمة الفاء فيه بمنزلة ضمة باء برد وخاء خرج واذا اريد به الجمع فضمة الفاء فيه بمنزلة ضمة الحاء من حمر والصاد من صفر فالضمتان وان اتفقتا فى اللفظ فهما مختلفتان فى المعنى (المسئلة الثانية) قال الليث سمى البحر بحرا

لاستبحارة وهوسعته وانبساطه ويقال استبحر فلان فى العلم اذا اتسع فيه والراعى وتبحر
فلان فى المال وقال غيره سمى البحر بحرا لانه شق فى الارض والبحر الشق ومنه البحيرة
(المسئلة الثالثة) ذكر الجبائى وغيره من العلماء بمواضع البحوران البحور المعروفة خمسة
احدها بحر الهندى وهو الذى يقال له أيضا بحر الصين والثانى بحر المغرب والثالث بحر
الشام والروم ومصر والرابع بحر نيطش والخامس بحر جرجان (فاما بحر الهند) فانه يمتد
طوله من المغرب الى المشرق من أقصى أرض الحبشة الى أقصى أرض الهند والصين
يكون مقدار ذلك ثمانمائة ألف ميل وعرضه آلفى وسبعمائة ميل ويجاوز خط الاستواء
ألفا وسبعمائة ميل وخلجان هذا البحر (الاول) خليج عند أرض الحبشة ويمتد الى
ناحية البربر ويسمى الخليج البربرى طوله مقدار خمسمائة ميل وعرضه مائة ميل (والثانى)
خليج بحر ايلة وهو بحر القلزم طوله ألف وأربعمائة ميل وعرضه سبعمائة ميل ومنتهاه
الى البحر الذى يسمى البحر الاخضر وعلى طرفه القلزم فلذلك سمى به وعلى شرقيه أرض
اليمن وعدن وعلى غربيه أرض الحبشة (الثالث) خليج بحر أرض فارس ويسمى الخليج
الفارسى وهو بحر البصرة وفارس الذى على شرقيه تيز ومكران وعلى غربيه عمان طوله
ألف وأربعمائة ميل وعرضه خمسمائة ميل وبين هذين الخليجين اعنى خليج ايلة وخليج
فارس أرض الحجاز واليمن وسائر بلاد العرب فيمابين مسافة ألف وخمسمائة ميل (الرابع)
يخرج منه خليج آخر الى أقصى بلاد الهند ويسمى الخليج الاخضر طوله ألف وخمسمائة
ميل قالوا وفى جزيرة بحر الهند من الجزائر العامرة وغير العامرة ألف وثلثمائة
وسبعون جزيرة منها جزيرة ضخمة فى أقصى البحر مقابل أرض الهند فى ناحية المشرق
عند بلاد الصين وهى سرنديب يحيط بها ثلاثة آلاف ميل فيها جبال عظيمة وأنهار كثيرة
ومنها يخرج الياقوت الاحمر وحول هذه الجزيرة تسع عشرة جزيرة عامرة فيها مدائن
عامرة وقرى كثيرة ومن جزائر هذا البحر جزيرة كلة التى يجلب منها الرصاص القلعى
وجزيرة سريرة التى يجلب منها الكافور (وأما بحر المغرب) فهو الذى يسمى بالمحيط وتسميه
اليونانيون اوقيانوس ويتصل به بحر الهند ولا يعرف طرفه الا فى ناحية المغرب والشمال
عند محاذاة أرض الروس والصقالبة فيأخذ من أقصى المنتهى فى الجنوب محاذيا الارض
السودان مارا على حدود السوس الاقصى وطنجة وتاهرت ثم الاندلس والجلالقة
والصقالبة ثم يمتد من هناك وراء الجبال غير المسلوكة والاراضى غير المسكونة نحو بحر
المشرق وهذا البحر لا تجرى فيه السفن وانما تسلك بالقرب من سواحله وفيه ست جزائر
مقابل أرض الحبشة تسمى جزائر الخالدات ويخرج من هذا البحر خليج عظيم فى شمال
الصقالبة ويمتد هذا الخليج الى أرض بلغار المسلمين طوله من المشرق الى المغرب ثلثمائة
ميل وعرضه مائة ميل (وأما بحر الروم) وافريقية ومصر والشام فطوله مقدار خمسة
آلاف ميل وعرضه ستمائة ميل ويخرج منه خليج الى ناحية الشمال قريب من الرومية

(بما ينفع الناس) أى مع أى ملتبسة بالذى ينفعهم مما يحمل فيها من انواع المنافع أو بنفعهم (وما أنزل الله من السماء من ماء) عطف على الفلك وتأخيره عن ذكرها مع كونه اعم منها نفعا لما فيه من مزيد تفصيل وقيل المقصود الاستدلال بالبحر وأحواله وتخصيص الفلك بالذكر لانه سبب الخوض فيه والاطلاع على عجائبه ولذلك قدم على ذكر المطر والسحاب لان منشأهما البحر فى غالب الامر ومن الاولى ابتدائية والثانية بيانية أو تبعيضية وأياما كان فتأخيرها لما مر مرارا من التشويق والمراد بالسماء الفلك أو السحاب أو جهة العلو

طوله خمسمائة ميل وعرضه ستمائة ويخرج منه خليج آخر الى أرض سربن طوله مائتا ميل وفى هذا البحر مائة واثنان وستون جزيرة عامرة منها خمسون جزيرة عظام (وأما بحر نيطش) فانه يمد من اللاذقية الى خلف قسطنطينية فى أرض الروس والصقالبة طوله ألف وثلثمائة ميل وعرضه ثلثمائة ميل (وأما بحر جرجان) فطوله من المغرب الى المشرق ثلثمائة ميل وعرضه ستمائة ميل وفيه جزيرتان كانتا عامرتين فيما مضى من الزمان ويعرف هذا البحر ببحر آبسكون لانها على فرضته ثم يمتد الى طبرستان والديلم والنهروان وباب الابواب وناحية أزان وليس يتصل ببحر آخر فهذه هى البحور العظام وأما غيرها فبحيرات وبطائح كبحيرة خوارزم وبحيرة طبرية وحكى عن ارسطاطاليس أن بحر أوقيانوس محيط بالارض بمنزلة المنطقة لها فهذا هو الكلام المختصر فى أمر البحور (المسئلة الرابعة) فى كيفية الاستدلال بجريان الفلك فى البحر على وجود الصانع تعالى وتقدس وهى من وجوه (أحدها) أن السفن وان كانت من تركيب الناس الا انه تعالى هو الذى خلق الآلات التى بها يمكن تركيب هذه السفن فلولا خلقه لها لما امكن ذلك (وثانيها) لولا الرياح المعينة على تحريكها لما تكامل النفع بها (وثالثها) لولا هذه الرياح وعدم عصفها لما بقيت ولما سلمت (ورابعها) لولا تقوية قلوب من يركب هذه السفن لما تم الغرض فصيرها الله تعالى من هذه الوجوه مصلحة للعباد وطريقا لمنافعهم وتجاراتهم (وخامسها) أنه خص كل طرف من اطراف العالم بشئ معين واحوج الكل الى الكل فصار ذلك داعيا يدعوهم الى اقتحام هذه الاخطار فى هذه الاسفار ولولا أنه تعالى خص كل طرف بشئ واحوج الكل اليه لما ارتكبوا هذه السفن فالحامل ينتفع به لانه يربح والمحمول اليه ينتفع بما حمل اليه (وسادسها) تسخير الله البحر لحمل الفلك مع قوة سلطان البحر اذا هاج وعظم الهول فيه اذا ارسل الله الرياح فاضطربت أمواجه وتقلبت مياهه (وسابعها) أن الاودية العظام مثل جيحون وسيحون تنصب أبدا الى بحيرة خوارزم على صغرها ثم ان بحيرة خوارزم لا تزداد البتة ولا تمتد فالحق سبحانه وتعالى هو العالم بكيفية حال هذه المياه العظيمة التى تنصب فيها (وثامنها) ما فى البحار من الحيوانات العظيمة ثم ان الله تعالى يخلص السفن عنها ويوصلها الى سواحل السلامة (وتاسعها) ما فى البحار من هذا الامر العجيب وهو قوله تعالى مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان وقال هذا عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح اجاج ثم انه تعالى بقدرته يحفظ البعض عن الاختلاط بالبعض وكل ذلك مما يرشد العقول والالباب الى افتقارها الى مدبر يدبرها ومقدر يحفظها (المسئلة الخامسة) دل قوله فى صفة الفلك بما ينفع الناس على اباحة ركوبها وعلى اباحة الاكتساب والتجارة وعلى الانتفاع باللذات (النوع الخامس) قوله تعالى وما انزل الله من السماء من ماء فاحيى به الارض بعد موتها واعلم أن دلالته على الصانع من وجوه (أحدها) أن تلك الاجسام وما قام بها من صفات الرقة والرطوبة واللطافة والعذوبة

لا يقدر أحد على خلقها الا الله تعالى قال سبحانه قل أرأيتم ان أصبح ماؤكم غورا فمن يأتيكم بماء معين (وثانيها) أنه تعالى جعله سببا لحياة الانسان ولاكثر منافعه قال تعالى أفرأيتم الماء الذى تشربون أأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون وقال وجعلنا من الماء كل شئ حى أفلا يؤمنون (وثالثها) انه تعالى كما جعله سببا لحياة الانسان جعله سببا لرزقه قال تعالى وفى السماء رزقكم وما توعدون (ورابعها) ان السحاب مع ما فيه من المياه العظيمة التى تسيل منها الاودية العظام تبقى معلقة فى جو السماء وذلك من الآيات العظام (وخامسها) أن نزولها عند التضرع واحتياج الخلق اليه مقدر بمقدار النفع من الآيات العظام قال تعالى حكاية عن نوح فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا (وسادسها) ما قال فسقناه الى بلد ميت وقال وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج فان قيل افتقولون ان الماء ينزل من السماء على الحقيقة أو من السحاب أو تجوزون ما قاله بعضهم من أن الشمس تؤثر فى الارض فيخرج منها ابخرة متصاعدة فاذا وصلت الى الجو البارد بردت فثقلت فنزلت من فضاء المحيط الى ضيق المركز فاتصلت فتولدت من اتصال بعض تلك الذرات بالبعض قطرات هى قطرات المطر قلنا بل نقول انه ينزل من السماء كما ذكره الله تعالى وهو الصادق فى خبره واذا كان قادرا على امساك الماء فى السحاب فاى بعد فى ان يمسكه فى السماء فاما قول من يقول انه من بخار الارض فهذا ممكن فى نفسه لكن القطع به لا يمكن الا بعد القول بنفى الفاعل المختار وقدم العالم وذلك كفر لانا متى جوزنا الفاعل المختار القادر على خلق الجسم فكيف يمكننا مع امكان هذا القسم ان نقطع بما قالوه ❊ أما قوله فاحيى به الارض بعد موتها فاعلم أن هذه الحياة من جهات (أحدها) ظهور النبات الذى هو الكلاء والعشب وما شاكلهما مما لولاه لما عاشت دواب الارض (وثانيها) انه لولاه لما حصلت الاقوات للعباد (وثالثها) انه تعالى ينبت كل شئ بقدر الحاجة لانه تعالى ضمن أرزاق الحيوانات بقوله وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها (ورابعها) انه يوجد فيه من الالوان والطعوم والروائح وما يصلح للملابس لان ذلك كله مما لا يقدر عليه الا الله (وخامسها) انه يحصل للارض بسبب النبات حسن ونضرة ورواء ورونق فذلك هو الحياة واعلم أن وصفه تعالى ذلك بالاحياء بعد الموت مجاز لان الحياة لا تصح الا على من يدرك ويصح ان يعلم وكذلك الموت الا أن الجسم اذا صار حيا حصل فيه أنواع من الحسن والنضرة والبهاء والنشوو النماء فاطلق لفظ الحياة على حصول هذه الاشياء وهذا من فصيح الكلام الذى على اختصاره يجمع المعانى الكثيرة واعلم أن احياء الارض بعد موتها يدل على الصانع من وجوه (أحدها) نفس الزرع لان ذلك ليس فى مقدور أحد على الحد الذى يخرج عليه (وثانيها) اختلاف الوانها على وجه لا يكاد يحد ويحصى (وثالثها) اختلاف طعوم ما يظهر على الزرع والشجر (ورابعها) استمرار العادات بظهور ذلك فى أوقاتها

(فأحيى به الارض) بانواع النبات والازهار وما عليها من الاشجار (بعد موتها) باستيلاء اليبوسة عليها حسبما يقتضيه طبيعتها كما يؤذن به ايراد الموت فى مقابلة الاحياء

المخصوصة (النوع السادس) من الآيات قوله تعالى وبث فيهما من كل دابة ونظيره جميع الآيات الدالة على خلقة الانسان وسائر الحيوانات كقوله وبث منهما رجالا كثيرا ونساء واعلم أن حدوث الحيوانات قد يكون بالتوليد وقد يكون بالتوالد وعلى التقديرين فلابد فيهما من الصانع الحكيم فلنبين ذلك في الناس ثم في سائر الحيوانات أما الانسان فالذي يدل على افتقاره في حدوثه الى الصانع وجوه (أحدها) يروى أن واحدا قال عند عمر بن الخطاب رضي الله عنه انى أتعجب من أمر الشطرنج فان رقعته ذراع في ذراع ولولعب الانسان ألف ألف مرة فانه لايتفق مرتان على وجه واحد فقال عمر بن الخطاب ههنا ماهو أعجب منه وهو ان مقدار الوجه شبر في شبر ثم ان مواضع الاعضاء التي فيه كالحاجبين والعينين والانف والفم لايتغير البتة ثم انك لاترى شخصين في الشرق والغرب يشتبهان في الصورة فما أعظم تلك القدرة والحكمة التي أظهرت في هذه الرقعة الصغيرة هذه الاختلافات التي لاحد لها (وثانيها) ان الانسان متولد من النطفة فالمؤثر في تصوير النطفة وتشكيلها قوة موجودة في النطفة أو غير موجودة فيها فان كانت القوة المصورة فيها فتلك القوة اما أن يكون لها شعور وادراك وعلم وحكمة حتى تمكنت من هذا التصوير العجيب واما أن لاتكون تلك القوة كذلك بل يكون تأثيرها بمجرد الطبع والعلية والاول ظاهر الفساد لان الانسان حال استكماله أكثر علما وقدرة ثم أنه حال كماله لوأراد أن يغير شعرة عن كيفيتها لايقدر على ذلك فحال ماكان في نهاية الضعف كيف يقدر على ذلك وأما ان كانت تلك القوة مؤثرة بالطبع فهذا المعنى اما ان يكون جسما متشابه الاجزاء في نفسه أو يكون مختلف الاجزاء فان كان متشابه الاجزاء فالقوة الطبيعية اذا عملت في المادة البسيطة لابد وان يصدر منه فعل متشابه وهذا هو الكرة فكان ينبغي أن يكون الانسان على صورة كرة وتكون جميع الاجزاء المفترضة في تلك الكرة متشابهة في الطبع وهذا هو الذي يستدلون به على أن البسائط لابد وان تكون كرات فثبت أنه لابد للنطفة في انقلابها لحما ودما وانسانا من مدبر ومقدر لاعضائها وقواها وتراكيبها وماذاك الا الصانع سبحانه وتعالى (وثالثها) الاستدلال باحوال تشريح ابدان الحيوانات والعجائب الواقعة في تركيبها وتأليفها وايراد ذلك في هذا الموضع كالمتعذر لكثرتها واستقصاء الناس في شرحها في الكتب المعمولة في هذا الفن (ورابعها) ماروى عن امير المؤمنين على بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال سبحان من بصر بشحم وأسمع بعظم وأنطق بلحم ومن عجائب الامر في هذا التركيب ان أهل الطبائع قالوا على العناصر يجب أن يكون هو النار لانها حارة يابسة وأدون منها في اللطافة الهواء ثم الماء والارض لابد وأن تكون تحت الكل لثقلها وكثافتها ويبسها ثم انهم قلبوا هذه القضية في تركيب بدن الانسان لان على الاعضاء منه عظم القحف والعظم بارد يابس على طبيعة الارض وتحته الدماغ وهو بارد رطب على طبع الماء وتحته النفس وهو حار رطب على طبع الهواء

(وبث فيها) اى فرق ونشر (من كل دابة) من العقلاء وغيرهم والجملة معطوفة على أنزل داخلة تحت حكم الصلة وقوله تعالى فأحيي الخ متصل بالمعطوف عليه بحيث كانا في حكم شئ واحد كانه قيل وما أنزل في الارض من ماء وبث فيها الخ أو على أحيا بحذف الجار والمجرور العائد الى الموصول وان لم تتحقق الشرائط المعهودة كما في قوله

وان لسانى شهدة يشتفى بها
ولكن على من صبه الله علقم * أى علقم عليه وقوله لعل الذى أصعدتنى
ان يردنى * الى الارض ان لم يقدر الخير قادره * على معنى فاحيي بالماء الارض وبث فيها من كل دابة فانهم ينمون بالخصب ويعيشون بالحيا

وتحت الكل القلب وهو حار يابس على طبع النار فسبحان من بيده قلب الطبائع يرتبها كيف يشاء و يركبها كيف أراد ومماذكرنا فى هذا الباب أن كل صانع يأتى بنقش لطيف فانه يصونه عن التراب كيلا يكدره وعن الماء كيلا يمحوه وعن الهواء كيلا يزيل طراوته ولطافته وعن النار كيلا تحرقه ثم انه سبحانه وتعالى وضع نقش خلقته على هذه الاشياء فقال ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب وقال وجعلنا من الماء كل شئ حى وقال فى الهواء فنفخنا فيه من روحنا وقال أيضا واذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذنى فتنفخ فيها وقال ونفخت فيه من روحى وقال فى النار وخلق الجان من مارج من نار وهذا يدل على أن صنعه بخلاف صنع كل أحد (وخامسها) انظر الى الطفل بعد انفصاله من الام فانك لو وضعت على فمه وأنفه ثوبا ينقطع نفسه لمات فى الحال ثم انه بقى فى الرحم الضيق مدة مديدة مع تعذر النفس هناك ولم يمت ثم انه بعد الانفصال يكون من أضعف الاشياء وأبعدها عن الفهم بحيث لا يميز بين الماء والنار وبين المؤذى والملذ و بين الام و بين غيرها ثم ان الانسان وان كان فى أول أمره من أبعد الاشياء عن الفهم فانه بعد استكماله أكمل الحيوانات فى الفهم والعقل والادراك ليعلم أن ذلك من عطية القادر الحكيم فانه لو كان الامر بالطبع لكان كل من كان أذكى فى أول الخلقة كان أكثر فهما وقت الاستكمال فلما لم يكن الامر كذلك بل كان على الضد منه علمنا أن كل ذلك من عطية الله الخالق الحكيم (وسادسها) اختلاف الالسنة واختلاف طبائعهم واختلاف أمزجتهم من أقوى الدلائل ونرى الحيوانات البرية والجبلية شديدة المشابهة بعضها بالبعض ونرى الناس مختلفين جدا فى الصورة ولولا ذلك لاختلت المعيشة ولاشتبه كل أحد باحد فما كان يميز البعض عن البعض وفيه فساد المعيشة واستقصاء الكلام فى هذا النوع لامطمع فيه لانه بحر لاساحل له (النوع السابع) من الدلائل تصريف الرياح وفيه مسائل (المسئلة الاولى) وجه الاستدلال بها انها مخلوقة على وجه يقبل التصريف وهو الرقة واللطافة ثم انه سبحانه يصرفها على وجه يقع به النفع العظيم فى الانسان والحيوان والنبات وذلك من وجوه (أحدها) انها مادة النفس الذى لو انقطع ساعة عن الحيوان لمات وقيل فيه ان كل ما كانت الحاجة اليه أشد كان وجدانه أسهل ولما كان احتياج الانسان الى الهواء أعظم الحاجات حتى لو انقطع عنه لحظة لمات لاجرم كان وجدانه أسهل من وجدان كل شئ و بعد الهواء الماء فان الحاجة الى الماء أيضا شديدة دون الحاجة الى الهواء فلاجرم سهل أيضا وجدان الماء ولكن وجدان الهواء أسهل لان الماء لابد فيه من تكلف الاغتراف بخلاف الهواء فان الآلات المهيأة لجذبه حاضرة أبدا ثم بعد الماء الحاجة الى الطعام شديدة ولكن دون الحاجة الى الماء فلاجرم كان تحصيل الطعام اصعب من تحصيل الماء و بعد الطعام الحاجة الى تحصيل المعاجين والادوية النادرة قليلة فلاجرم عزت هذه الاشياء و بعد المعاجين الحاجة الى أنواع الجواهر من اليواقيت والزبرجد نادرة جدا فلا

(وتصريف الرياح) عطف على ما انزل أى تقليبها من مهب الى آخر أو من حال الى أخرى وقرئ على الافراد

جرم كانت فى نهاية العزة فثبت أن كل ما كان الاحتياج اليه أشد كان وجدانه أسهل وكل ماكان الاحتياج اليه أقل كان وجدانه أصعب وماذاك الارحمة منه على العباد ولما كانت الحاجة الى رحمة الله تعالى أعظم الحاجات فنرجو أن يكون وجدانها أسهل من وجدان كل شئ وعبر الشاعر عن هذا المعنى فقال

سبحان من خص القليل بعزه * والناس مستغنون عن اجناسه

وأذل انفاس الهواء وكل ذى * نفس لمحتاج الى انفاسه

(وثانيها) لولا تحرك الرياح لما جرت الفلك وذلك مما لا يقدر عليه أحد الا الله فلو أراد كل من فى العالم ان يقلب الريح من الشمال الى الجنوب أو اذا كان الهواء ساكنا ان يحركه لتعذر (المسئلة الثانية) قال الواحدى وتصريف الرياح أراد وتصريفه الرياح فأضاف المصدر الى المفعول وهو كثير (المسئلة الثالثة) الرياح جمع الريح قال أبو على الريح اسم على فعل والعين منه واو انقلبت فى الواحد للكسرة ياء فانه فى الجمع القليل أرواح وذلك لانه لاشئ فيه يوجب الاعلال ألا ترى ان سكون الراء لا يوجب الاعلال كالواو فى قوم وقول وفى الجمع الكثير رياح انقلبت الواو ياء للكسرة التى قبلها نحو ديمة وديم وحيلة وحيل قال ابن الانبارى انما سميت الريح ريحا لان الغالب عليها فى هبوبها المجئ بالروح والراحة وانقطاع هبوبها يكسب الكرب والغم فهى مأخوذة من الروح والدليل على ان أصلها الواو قولهم فى الجمع أرواح (المسئلة الرابعة) قالوا الرياح أربع الشمال والجنوب والصبا والدبور فالشمال من نقطة الشمال والجنوب من نقطة الجنوب والصبا مشرقية والدبور مغربية وتسمى الصبا قبولا لانها استقبلت الدبور وما بين كل واحد من هذه المهاب فهى نكباء (المسئلة الخامسة) اختلف القراء فى الرياح فقرأ أبو عمرو وعاصم وابن عامر الرياح على الجمع فى عشرة مواضع البقرة والاعراف والحجر والكهف والفرقان والنمل والروم فى موضعين والجاثية وفاطر وقرأ نافع فى اثنى عشر موضعا هذه العشرة وفى ابراهيم كرماد اشتدت به الرياح وفى حم عسق ان يشأ يسكن الرياح وقرأ ابن كثير الرياح فى خمسة مواضع البقرة والحجر والكهف والروم فى موضعين وقرأ الكسائى فى ثلاثة مواضع فى الحجر والفرقان والروم الاول منها * واعلم ان كل واحدة من هذه الرياح مثل الاخرى فى دلالتها على الوحدانية وأما من وحد فانه يريد به الجنس كقولهم أهلك الناس الدينار والدرهم واذا أريد بالريح الجنس كانت قراءة من وحد كقراءة من جمع فاما ماروى فى الحديث من أنه عليه الصلاة والسلام كان اذا هبت الريح قال اللهم اجعلها رياحا ولا تجعلها ريحا فانه يدل على ان مواضع الرحمة بالجمع أولى قال تعالى ومن آياته أن يرسل الرياح مبشرات وانما يبشر بالرحمة وقال فى موضع الافراد وفى عاد اذ أرسلنا عليهم الريح العقيم وقد يختص اللفظ فى القرآن بشئ فيكون امارة له فمن ذلك ان عامة ماجاء فى التنزيل من قوله تعالى وما يدريك لعل الساعة قريب وما كان من لفظ ادراك فانه مفسر لمبهم غير معين كقوله وما أدراك

قوله تعالى وما يدريك فانه مما لم يعلمه وعبارة الخطيب وقال يحيى ابن سلام وبلغنى أن كل شئ فى القرآن وما ادراك فقد دراه وعلمه وكل شئ قال وما يدريك فانه مما لم يعلمه اه

(والسحاب) عطف على تصريف او الرياح وهو اسم جنس واحده سحابة سمى بذلك لانسحابه فى الجو (المسخر بين السماء والارض) صفة للسحاب باعتبار لفظه وقد يعتبر معناه فيوصف بالجمع كما فى قوله تعالى سحابا ثقالا وتسخيره تقليبه فى الجو بواسطة الرياح حسبما تقتضيه مشيئة الله تعالى ولعل تأخير تصريف الرياح وتسخير السحاب فى الذكر عن جريان الفلك وانزال الماء مع انعكاس الترتيب الخارجى لما مر فى قصة البقرة من الاشعار باستقلال كل من الامور المعدودة فى كونها آية ولو روعى الترتيب الخارجى لربما توهم كون المجموع المترتب بعضه على بعض

آية واحدة (لآيات) اسم ان دخلته اللام لتأخره عن خبرها والتنكير للتفخيم كما وكيفا أى آيات عظيمة كثيرة دالة

ما القارعة وما أدراك ماهيه (النوع الثامن) من الدلائل قوله تعالى والسحاب المسخر بين السماء والارض سمى السحاب سحا بالانسحابه فى الهواء ومعنى التسخير التذليل وانما سماه مسخر الوجوه (أحدها) ان طبع الماء ثقيل يقتضى النزول فكان بقاؤه فى جو الهواء على خلاف الطبع فلابد من قاسر قاهر يقهره على ذلك فلذلك سماه بالمسخر (الثانى) ان هذا السحاب لو دام لعظم ضرره من حيث انه يستر ضوء الشمس و يكثر الامطار والابتلال ولو انقطع لعظم ضرره لانه يقتضى القحط وعدم العشب والزراعة فكان تقديره بالمقدار المعلوم هو المصلحة فهو كالمسخر لله سبحانه يأتى به فى وقت الحاجة و يرده عند زوال الحاجة (الثالث) ان السحاب لا يقف فى موضع معين بل يسوقه الله تعالى بواسطة تحريك الرياح الى حيث أراد وشاء فذلك هو التسخير فهذا هو الاشارة الى وجوه الاستدلال بهذه الدلائل وأما قوله تعالى لآيات لقوم يعقلون ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قوله لآيات لفظ جمع فيحتمل أن يكون ذلك راجعا الى الكل أى مجموع هذه الاشياء آيات و يحتمل أن يكون راجعا الى كل واحد مما تقدم ذكره فكأنه تعالى بين أن فى كل واحد مما ذكرنا آيات وأدلة وتقر ير ذلك من وجوه (احدها) أنا بينا ان كل واحد من هذه الامور الثمانية يدل على وجود الصانع سبحانه وتعالى من وجوه كثيرة (وثانيها) ان كل واحد من هذه الآيات يدل على مدلولات كثيرة فهى من حيث انها لم تكن موجودة ثم وجدت دلت على وجود المؤثر وعلى كونه قادرا لانه لو كان المؤثر موجبا لدام الاثر بدوامه فما كان يحصل التغير ومن حيث انها وقعت على وجه الاحكام والاتقان دلت على علم الصانع ومن حيث ان حدوثها اختص بوقت دون وقت دلت على ارادة الصانع ومن حيث انها وقعت على وجه الاتساق والانتظام من غير ظهور الفساد فيها دلت على وحدانية الصانع على ما قال تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا (وثالثها) انها كما تدل على وجود الصانع وصفاته فكذلك تدل على وجوب طاعته وشكره علينا عند من يقول بوجوب شكر المنعم عقلا لان كثرة النعم توجب الخلوص فى الشكر (ورابعها) ان كل واحد من هذه الدلائل الثمانية أجسام عظيمة فهى مركبة من الاجزاء التى لا تتجزأ فذلك الجزء الذى يتقاصر الحس والوهم والخيال عن ادراكه قد حصل فيه جميع هذه الدلائل فان ذلك الجزء من حيث انه حادث فكان حدوثه لا محالة مختصا بوقت معين ولا بد وأن يكون مختصا بصفة معينة مع أنه يجوز فى العقل وقوعه على خلاف هذه الامور وذلك يدل على الافتقار الى الصانع الموصوف بالصفات المذكورة واذا كان كل واحد من أجزاء هذه الاجسام ومن صفاتها شاهدا على وجود الصانع لا جرم قال انها آيات وحاصل القول ان الموجود اما قديم واما محدث أما القديم فهو الله سبحانه وتعالى وأما المحدث فكل ما عداه واذا كان فى كل محدث دلالة على وجود الصانع كان كل ما عداه شاهدا على وجوده مقرا بوحدانيته معترفا بلسان الحال بالهيته وهذا هو المراد من

﴿ قوله ﴾

(لقوم يعقلون) أى يتفكرون فيها و ينظرون اليها بعيون العقول وفيه تعريض بجهل المشركين الذين اقترحوا على النبى صلى الله عليه وسلم آية تصدقه فى قوله تعالى والهكم اله واحد وتسجيل عليهم بسخافة العقول والافن تأمل فى تلك الآيات وجد كلا منها ناطقة بوجوده تعالى ووحدانيته وسائر صفاته الكمالية الموجبة لتخصيص العبادة به تعالى واستغنى بها عن سائرها فان كل واحد من الامور المعدودة قد وجد على وجه خاص من الوجوه الممكنة دون ما عداه مستتبعا لآثار معينة وأحكام مخصوصة من غير أن يقتضى ذاته وجوده فضلا عن وجوده على نمط معين مستتبع لحكم مستقل فاذن لابد له حتما من موجد قادر حكيم يوجده حسبما تقتضيه حكمته وتستدعيه مشيئته متعال عن معارضة الغير

قوله وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم أما قوله تعالى لقوم يعقلون فانما خص الآيات بهم لانهم الذين يتمكنون من النظر فيه والاستدلال به على مايلزمهم من توحيد ربهم وعدله وحكمته ليقوموا بشكره ومايلزم من عبادته وطاعته واعلم ان النعم على قسمين نعم دنيوية ونعم دينية وهذه الامور الثمانية التى عدها الله تعالى نعم دنيوية فى الظاهر فاذا تفكر العاقل فيها واستدل بها على معرفة الصانع صارت نعما دينية لكن الانتفاع بها من حيث انها نعم دنيوية لا يكمل الا عند سلامة الحواس وصحة المزاج فكذا الانتفاع بها من حيث انها نعم دينية لا يكمل الا عند سلامة العقول وانفتاح بصر الباطن فلذلك قال لآيات لقوم يعقلون قال القاضى عبد الجبار الآية تدل على أمور (أحدها) انه لو كان الحق يدرك بالتقليد واتباع الآباء والجرى على الالف والعادة لما صح ذلك (وثانيها) لو كانت المعارف ضرورية وحاصلة بالالهام لما صح وصف هذه الامور بانها آيات لان المعلوم بالضرورة لا يحتاج فى معرفته الى الآيات (وثالثها) ان سائر الاجسام والاعراض وان كانت تدل على الصانع فهو تعالى خص هذه الثمانية بالذكر لانها جامعة بين كونها دلائل وبين كونها نعما على المكلفين على أوفر حظ ونصيب ومتى كانت الدلائل كذلك كانت أنجع فى القلوب وأشد تأثيرا فى الخواطر ﴿ قوله عز وجل (ومن الناس من يتخذ من دون الله اندادا يحبونهم كحب الله والذين آمنوا أشد حبا لله ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب أن القوة لله جميعا وأن الله شديد العذاب) اعلم أنه سبحانه وتعالى لما قرر التوحيد بالدلائل القاهرة القاطعة أردف ذلك بتقبيح ما يضاد التوحيد لان تقبيح ضد الشئ مما يؤكد حسن الشئ ولذلك قال الشاعر ﴿ وبضدها تتبين الاشياء ﴿ وقالوا أيضا النعمة مجهولة فاذا فقدت عرفت والناس لا يعرفون قدر الصحة فاذا مرضوا ثم عادت الصحة اليهم عرفوا قدرها وكذا القول فى جميع النعم فلهذا السبب أردف الله تعالى الآية الدالة على التوحيد بهذه الآية وههنا مسائل (المسئلة الاولى) اما الند فهو المثل المنازع وقد بينا تحقيقه فى قوله تعالى فى أول هذه السورة فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون واختلفوا فى المراد بالانداد على أقوال (أحدها) انها هى الاوثان التى اتخذوها آلهة لتقربهم الى الله زلفى ورجوا من عندها النفع والضر وقصدوها بالمسائل ونذروا لها النذور وقربوا لها القرابين وهو قول اكثر المفسرين وعلى هذا الاصنام أنداد بعضها لبعض أى أمثال ليس انها أنداد الله أو المعنى انها أنداد الله تعالى بحسب ظنونهم الفاسدة (وثانيها) انها السادة الذين كانوا يطيعونهم فيحلون لمكان طاعتهم ما حرم الله ويحرمون ما أحل الله عن السدى والقائلون بهذا القول رجحوا هذا القول على الاول من وجوه (الاول) ان قوله يحبونهم كحب الله الهاء والميم فيه ضمير العقلاء (الثانى) انه يبعد انهم كانوا يحبون الاصنام كمحبتهم لله تعالى مع علمهم بانها لا تضر ولا تنفع (الثالث) ان الله تعالى ذكر بعد هذه الآية اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا وذلك لا يليق الا بمن اتخذ الرجال أندادا وأمثالا لله تعالى يلتزمون

الى فساد العالم (ومن الناس من يتخذ من دون الله) بيان لكمال ركاكة آراء المشركين اثر تقرير وحدانيته سبحانه وتحرير الآيات الباهرة الملجئة للعقلاء الى الاعتراف بها الفائضة باستحالة أن يشاركه شئ من الموجودات فى صفة من صفات الكمال فضلا عن المشاركة فى صفة الالوهية والكلام فى اعرابه كما فصل فى قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر الخ ومن دون الله متعلق بيتخذ أى من الناس من يتخذ من دون ذلك الاله الواحد الذى ذكرت شؤنه الجليلة وايثار الاسم الجليل لتعينه تعالى بالذات غب تعينه بالصفات (أندادا) أى أمثالا وهم رؤساؤهم الذين يتبعونهم فيما يأتون ومايذرون لاسيما فى الاوامر والنواهى كما يفصح عنه ماسيأتى من وصفهم بالتبرى من المتبعين وقيل هى الاصنام وارجاع ضمير العقلاء

من تعظيمهم والانقياد لهم ما يلتزمه المؤمنون من الانقياد لله تعالى (القول الثالث) فى
تفسير الانداد قول الصوفية والعارفين وهو أن كل شئ شغلت قلبك به سوى الله تعالى
فقد جعلته فى قلبك ندا لله تعالى وهو المراد من قوله أفرأيت من اتخذ الهه هواه أما قوله
تعالى يحبونهم كحب الله فاعلم انه ليس المراد محبة ذاتهم فلا بد من محذوف والمراد
يحبون عبادتهم أو التقرب اليهم والانقياد لهم أو جميع ذلك وقوله كحب الله فيه ثلاثة
أقوال قيل فيه كحبهم لله وقيل فيه كالحب اللازم عليهم لله وقيل فيه كحب المؤمنين لله
وانما اختلفوا هذا الاختلاف من حيث انهم اختلفوا فى أنهم هل كانوا يعرفون الله
أم لا فمن قال كانوا يعرفونه مع اتخاذهم الانداد تأول على ان المراد كحبهم لله ومن قال
انهم ما كانوا عارفين بربهم حمل الآية على أحد الوجهين الباقيين اما كالحب اللازم لهم
أو كحب المؤمنين لله والقول الاول أقرب لان قوله يحبونهم كحب الله راجع الى الناس
الذين تقدم ذكرهم وظاهر قوله كحب الله يقتضى حب الله ثابتا فيهم فكأنه تعالى بين فى
الآية السالفة ان الاله واحد ونبه على دلائله ثم حكى قول من يشرك معه وذلك يقتضى
كونهم مقرين بالله تعالى فان قيل العاقل يستحيل أن يكون حبه للاوثان كحبه لله وذلك
لانه بضرورة العقل يعلم أن هذه الاوثان أحجار لا تنفع ولا تضر ولا تسمع ولا تبصر ولا تعقل
وكانوا مقرين بان لهذا العالم صانعا مدبرا حكيما ولهذا قال تعالى ولئن سألتهم من خلق
السموات والارض ليقولن الله ومع هذا الاعتقاد كيف يعقل أن يكون حبهم لتلك
الاوثان كحبهم لله تعالى وأيضا فان الله تعالى حكى عنهم انهم قالوا ما نعبدهم الا ليقربونا
الى الله زلفى واذا كان كذلك كان المقصود الاصلى طلب مرضاة الله تعالى فكيف يعقل
الاستواء فى الحب مع هذا القول قلنا قوله يحبونهم كحب الله أى فى الطاعة لها والتعظيم
لها فالاستواء على هذا القول فى المحبة لا ينافى ما ذكرتموه أما قوله تعالى والذين آمنوا أشد
حبا لله ففيه مسائل (المسئلة الاولى) فى البحث عن ماهية محبة العبد لله تعالى اعلم أنه
لا نزاع بين الامة فى اطلاق هذه اللفظة وهى ان العبد قد يحب الله تعالى والقرآن ناطق به
كما فى هذه الآية وكما فى قوله يحبهم ويحبونه وكذا الاخبار روى أن ابراهيم عليه السلام
قال لملك الموت عليه السلام وقد جاءه لقبض روحه هل رأيت خليلا يميت خليله فأوحى
الله تعالى اليه هل رأيت خليلا يكره لقاء خليله فقال ياملك الموت الآن فاقبض وجاء
أعرابى الى النبى صلى الله عليه وسلم فقال يارسول الله متى الساعة فقال ما أعددت لها
فقال ما أعددت كثير صلاة ولا صيام الا أنى أحب الله ورسوله فقال عليه الصلاة والسلام
المرء من أحب فقال أنس فما رأيت المسلمين فرحوا بشئ بعد الاسلام فرحهم بذلك
وروى أن عيسى عليه السلام مر بثلاثة نفر وقد نحلت أبدانهم وتغيرت ألوانهم فقال لهم
ما الذى بلغ بكم الى ما أرى فقالوا الخوف من النار فقال حق على الله أن يؤمن الخائف
ثم تركهم الى ثلاثة آخرين فاذاهم أشد نحولا وتغيرا فقال لهم ما الذى بلغ بكم الى هذا

(يحبونهم) مبنى على آرائهم الباطلة فى شانهما من وصفهم بما لا يوصف به الا العقلاء والمحبة ميل
القلب من الحب استعير لحبة القلب ثم اشتق منه الحب لانه أصابها ورسخ فيها والفعل منها حب على حد مد لكن الاستعمال المستفيض على أحب حبا ومحبة فهو محب وذاك محبوب ومحب قليل وحاب أقل منه ومحبة العبد لله سبحانه ارادة طاعته فى أوامره ونواهيه والاعتناء بتحصيل مراضيه فمعنى يحبونهم يطيعونهم ويعظمونهم والجملة فى حيز النصب اما صفة لانداداً أو حالا من فاعل يتخذ وجمع الضمير باعتبار معنى من كما أن افراده باعتبار لفظها (كحب الله) مصدر تشبيهى أى نعت لمصدر موكد للفعل السابق ومن قضية كونه مبنيا للفاعل كونه أيضا كذلك والظاهر اتحاد فاعلهما فانهم كانوا يقرون به تعالى أيضا ويتقربون اليه فالمعنى يحبونهم حبا كائنا كحبهم لله تعالى أى يسوون بينه تعالى وبينهم فى الطاعة والتعظيم وقيل فاعل الحب المذكور هم المؤمنون
فالمعنى حبا كائنا كحب المؤمنين له تعالى فلا بد من اعتبار المشابهة بينهما فى أصل الحب لا فى وصفه كما أو كيفا لما سيأتى
من التفاوت البين وقيل هو مصدر من المبنى للمفعول أى كما يحب الله تعالى ويعظم

المقام قالوا الشوق الى الجنة فقال حق على الله أن يعطيكم ماترجون ثم تركهم الى ثلاثة
آخرين فاذاهم أشد نحولا وتغيرا كأن وجوههم المرايا من النور فقال كيف بلغتم الى
هذه الدرجة قالوا بحب الله فقال عليه الصلاة والسلام أنتم المقربون الى الله يوم القيامة
وعن السدى قال تدعى الامم يوم القيامة بانبيائها فيقال ياأمة موسى و ياأمة عيسى و ياأمة
محمد غير المحبين منهم فانهم ينادون ياأولياء الله وفى بعض الكتب عبدى أنا وحقك لك محب
فبحقى عليك كن لى محبا واعلم أن الامة وان اتفقوا فى اطلاق هذه اللفظة لكنهم اختلفوا
فى معناها فقال جمهور المتكلمين ان المحبة نوع من أنواع الارادة والارادة لاتعلق لها
الا بالجائزات فيستحيل تعلق المحبة بذات الله تعالى وصفاته فاذا قلنا نحب الله فمعناه نحب
طاعة الله وخدمته أو نحب ثوابه واحسانه وأما العارفون فقد قالوا العبد قد يحب الله
تعالى لذاته وأما حب خدمته أو حب ثوابه فدرجة نازلة واحتجوا بان قالوا انا وجدنا أن
اللذة محبوبة لذاتها والكمال أيضا محبوب لذاته أما اللذة فانه اذا قيل لنا لم تكتسبون قلنا
لنجد المال فاذا قيل ولم تطلبون المال قلنا لنجد به المأكول والمشروب فان قالوا ولم
تطلبون المأكول والمشروب قلنا لنحصل اللذة و يندفع الالم فاذا قيل لنا ولم تطلبون اللذة
وتكرهون الالم قلنا هذا غير معلل فانه لو كان كل شئ انما كان مطلوبا لاجل شئ آخر لزم
اما التسلسل واما الدور وهما محالان فلا بد من الانتهاء الى ما يكون مطلوبا بالذات واذا ثبت
ذلك فنحن نعلم ان اللذة مطلوبة الحصول لذاتها والالم مطلوب الدفع لذاته لا لسبب آخر
وأما الكمال فلانا نحب الانبياء والاولياء لمجرد كونهم موصوفين بصفات الكمال واذا
سمعنا حكاية بعض الشجعان مثل رستم واسفنديار واطلعنا على كيفية شجاعتهم مالت
قلوبنا اليهم حتى انه قد يبلغ ذلك الميل الى انفاق المال العظيم فى تقرير تعظيمه وقد ينتهى
ذلك الى المخاطرة بالروح وكون اللذة محبوبة لذاتها لاينافى كون الكمال محبوبا بالذات اذا
ثبت هذا فنقول الذين حملوا محبة الله تعالى على محبة طاعته أو على محبة ثوابه فهؤلاء هم
الذين عرفوا ان اللذة محبوبة لذاتها ولم يعرفوا ان الكمال محبوب لذاته أما العارفون
الذين قالوا انه تعالى محبوب فى ذاته ولذاته فهم الذين انكشف لهم أن الكمال محبوب
لذاته وذلك لان أكمل الكاملين هو الحق سبحانه وتعالى فانه لوجوب وجوده غنى عن كل
ماعداه وكمال كل شئ فهو مستفاد منه وانه سبحانه وتعالى أكمل الكاملين فى العلم
والقدرة فاذا كنا نحب الرجل العالم لكماله فى علمه والرجل الشجاع لكماله فى شجاعته
والرجل الزاهد لبراءته عما لا ينبغى من الافعال فكيف لانحب الله وجميع العلوم بالنسبة
الى علمه كالعدم وجميع القدر بالنسبة الى قدرته كالعدم وجميع ما للخلق من البراءة عن
النقائص بالنسبة الى ماللحق من ذلك كالعدم فلزم القطع بان المحبوب الحق هو الله تعالى
وأنه محبوب فى ذاته ولذاته سواء أحبه غيره أو ما أحبه غيره واعلم انك لما وقفت على النكتة
فى هذا الباب فنقول العبد لاسبيل له الى الاطلاع على كمال الله سبحانه ابتداء بل مالم ينظر

وانما استغنى عن ذكر من يحبه لانه غير ملبس وأنت خبير بانه لامشابهة بين محبتهم لاندادهم و بين محبوبيته
تعالى فالمصير حينئذ
ما أسلفناه فى تفسير قوله
عز قائلا كما سئل موسى
موسى من قبل واظهار
الاسم الجليل فى مقام
الاضمار لتربية المهابة
وتفخيم المضاف وابانة
كمال قبح ما ارتكبوه
(والذين آمنوا أشد
حبالله) جملة مبتدأة
جئ بها توطئة لما يعقبها
من بيان رخاوة حبهم
وكونه حسرة عليهم
والمفضل عليه محذوف
أى المؤمنون أشد حبا له
تعالى منهم لاندادهم
وماله أن حب اولئك له
تعالى اشد من حب هؤلاء
لاندادهم فيه من الدلالة
على كون الحب مصدرا
من المبنى للفاعل مالا يخفى
وانما لم يجعل المفضل
عليهم حبهم لله تعالى
لما أن المقصود بيان
انقطاعه وانقلابه بغضا
وذلك انما يتصور فى حبهم
لاندادهم لكونه منوطا
بمبان فاسدة ومباد
موهومة يزول بزوالها
قبل ولذلك كانوا يعدلون
عنها عند الشدائد الى
الله سبحانه وكانوا
يعبدون صنما أياما فاذا وجدوا آخر رفضوه اليه وقد أكلت باهلة الهها عام المجاعة وكان من حيس وأنت خبير بأن مدار

في مملوكاته لا يمكنه الوصول الى ذلك المقام فلاجرم كل من كان اطلاعه على دقائق حكمة الله وقدرته في المخلوقات أتم كان علمه بكماله أتم فكان حبه له أتم ولما كان لانهاية لمراتب وقوف العبد على دقائق حكمة الله تعالى فلاجرم لانهاية لمراتب محبة العباد لجلال حضرة الله تعالى ثم تحدث هنالك حالة أخرى وهى أن العبد اذا كثرت مطالعته لدقائق حكمة الله تعالى كثر ترقيه في مقام محبة الله فاذا كثر ذلك صار ذلك سببا لاستيلاء حب الله تعالى على قلب العبد وغوصه فيه على مثال القطرات النازلة من الماء على الصخرة الصماء فانها مع لطافتها تثقب الحجارة الصلدة فاذا غاصت محبة الله في القلب تكيف القلب بكيفيتها واشتد الفه بها وكلما كان ذلك الالف أشد كانت النفرة عما سواه أشد لان الالتفات الى ماعداه يشغله عن الالتفات اليه والمانع عن حضور المحبوب مكروه فلاتزال تتعاقب محبة الله ونفرته عما سواه على القلب ويشتد كل واحد منهما بالآخر الى أن يصير القلب نفورا عما سوى الله تعالى والنفرة توجب الاعراض عما سوى الله والاعراض يوجب الفناء عما سوى الله تعالى فيصير ذلك القلب مستنيرا بأنوار القدس مستضيئا بأضواء عالم العظمة فانيا عن الحظوظ المتعلقة بعالم الحدوث وهذا المقام أعلى الدرجات وليس له في هذا العالم مثال الا العشق الشديد على أى شئ كان فانك ترى من التجار المشغوفين بتحصيل المال من نسى جوعه وطعامه وشرابه عند استغراقه في حفظ المال فاذا عقل ذلك في ذلك المقام الخسيس فكيف يستبعد ذلك عند مطالعة جلال الحضرة الصمدية (المسئلة الثانية) في معنى الشوق الى الله تعالى اعلم أن الشوق لايتصور الا الى شئ أدرك من وجه ولم يدرك من وجه فاما الذى لم يدرك أصلا فلا يشتاق اليه فان من لم ير شخصا ولم يسمع وصفه لم يتصور أن يشتاق اليه ولو أدرك كماله لاشتاق اليه ثم ان الشوق الى المعشوق من وجهين (أحدهما) أنه اذا رآه ثم غاب عنه اشتاق الى استكمال خياله بالرؤية (والثانى) أن يرى وجه محبوبه ولا يرى شعره ولاسائر محاسنه فيشتاق الى أن ينكشف له مالم يره قط والوجهان جميعا متصوران في حق الله تعالى بل هما لازمان بالضرورة لكل العارفين فان الذى اتضح للعارفين من الامور الالهية وان كان في غاية الوضوح مشوب بشوائب الخيالات فان الخيالات لاتفتر في هذا العالم عن المحاكاة والتمثيلات وهى مدركات للمعارف الروحانية ولا يحصل تمام التجلى الا في الآخرة وهذا يقتضى حصول الشوق لامحالة في الدنيا فهذا أحد نوعى الشوق فيما اتضح اتضاحا والثانى ان الامور الالهية لانهاية لها وانما ينكشف لكل عبد من العباد بعضها وتبقى أمور لانهاية لها غامضة فاذا علم العارف ان ماغاب عن عقله أكثر مما حضر فانه لايزال يكون مشتاقا الى معرفتها والشوق بالتفسير الاول ينتهى في دار الآخرة بالمعنى الذى يسمى رؤية ولقاء ومشاهدة ولايتصور أن يكون في الدنيا وأما الشوق بالتفسير الثانى فيشبه أن لايكون له نهاية اذ نهايته أن ينكشف للعبد في الآخرة جلال الله وصفاته وحكمته في أفعاله وهى غير

ذلك اعتبار اختلال حبهم إلهافي الدنيا وليس الكلام فيه بل في انقطاعه في الآخرة عند ظهور حقيقة الحال ومعاينة الاهوال كما سيأتى بل اعتباره مخل بما يقتضيه مقام المبالغة في بيان كمال قبح ماارتكبوه وغاية عظم مااقترفوه وايثار الاظهار في موضع الاضمار لتفخيم الحب والاشعار بعلته

متناهية والاطلاع على غير المتناهى على سبيل التفصيل محال وقد عرفت حقيقة الشوق الى الله تعالى واعلم ان ذلك الشوق لذيذ لان العبد اذا كان فى الترقى حصل بسبب تعاقب الوجدان والحرمان والوصول والصد آلام مخلوطة بلذات واللذات اذا كانت محفوفة بالحرمان والفقدان كانت أقوى فيشبه أن يكون هذا النوع من اللذات مما لا يحصل الا للبشر فان الملائكة كمالاتهم حاضرة بالفعل والبهائم لا تستعد لها أما البشر فهم المترددون بين جهتى السفالة والعلو (المسئلة الثالثة) فى بيان أن الذين آمنوا أشد حبا لله أما المتكلمون فقالوا ان حبهم لله يكون من وجهين (أحدهما) أنه ما يصدر منهم من التعظيم والمدح والثناء والعبادة خالصة عن الشرك وعما لا ينبغى من الاعتقاد ومحبة غيرهم ليست كذلك (والثانى) ان حبهم لله اقترن به الرجاء والثواب والرغبة فى عظيم منزلته والخوف من العقاب والاخذ فى طريق التخلص منه ومن يعبد الله و يعظمه على هذا الحد تكون محبته لله أشد وأما العارفون فقالوا المؤمنون هم الذين عرفوا الله بقدر الطاقة البشرية وقد دللنا على ان الحب من لوازم العرفان فكلما كان عرفانهم أتم وجب أن تكون محبتهم أشد فان قيل كيف يمكن أن يقال محبة المؤمنين لله تعالى أشد مع انا نرى الهنود يأتون بطاعات شاقة لا يأتى بشئ منها أحد من المسلمين ولا يأتون بها الا لله تعالى ثم يقتلون أنفسهم حبا لله (والجواب) من وجوه (أحدها) ان الذين آمنوا لا يتضرعون الا الى الله بخلاف المشركين فانهم يعدلون الى الله عند الحاجة وعند زوال الحاجة يرجعون الى الانداد قال تعالى فاذا ركبوا فى الفلك دعوا الله مخلصين له الدين الى آخره والمؤمن لا يعرض عن الله فى الضراء والسراء والشدة والرخاء والكافر قد يعرض عن ربه فكان حب المؤمن أقوى (وثانيها) أن من أحب غيره رضى بقضائه فلا يتصرف فى ملكه فأولئك الجهال قتلوا أنفسهم بغير اذنه أما المؤمنون فقد يقتلون أنفسهم باذنه وذلك فى الجهاد (وثالثها) ان الانسان اذا ابتلى بالعذاب الشديد لا يمكنه الاشتغال بمعرفة الرب فالذى فعلوه باطل (ورابعها) قال ابن عباس ان المشركين كانوا يعبدون صنما فاذا رأوا شيئا أحسن منه تركوا ذلك وأقبلوا على عبادة الاحسن (وخامسها) أن المؤمنين يوحدون ربهم والكفار يعبدون مع الصنم أصناما فتنقص محبة الواحد أما الاله الواحد فتنضم محبة الجميع اليه أما قوله تعالى ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب أن القوة لله جميعا ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم أن فى قراءة هذه الآية أبحاثا (البحث الاول) قرأ نافع وابن عامر ولو ترى بالتاء المنقوطة من فوق خطابا للنبى عليه السلام كأنه قال لو ترى يا محمد الذين ظلموا والباقون بالياء المنقوطة من تحت على الاخبار عمن جرى ذكرهم كأنه قال ولو يرى الذين ظلموا أنفسهم باتخاذ الانداد ثم قال بعضهم هذه القراءة أولى لان النبى صلى الله عليه وسلم والمسلمين قد علموا قدر ما يشاهده الكفار و يعاينونه من العذاب يوم القيامة أما المتوعدون فى هذه الآية فهم الذين لم يعلموا ذلك فوجب اسناد

(ولو يرى الذين ظلموا) أى باتخاذ الانداد ووضعها موضع المعبود (اذ يرون العذاب) المعد لهم يوم القيامة أى لو علموا اذا عاينوه وانما أوثر صيغة المستقبل لجريانها مجرى الماضى فى الدلالة على التحقق فى أخبار علام الغيوب (أن القوة لله جميعا) ساد مسد مفعولى يرى (وأن الله شديد العذاب) عطف عليه وفائدته المبالغة فى تهويل الخطب وتفظيع الامر فان اختصاص القوة به تعالى لا يوجب شدة العذاب لجواز تركه عفوا مع القدرة عليه وجواب لو محذوف للايذان بخروجه عن دائرة البيان اما لعدم الاحاطة بكنهه واما لضيق العبارة عنه واما لايجاب ذكره ما لا يستطيعه المعبر أو المستمع من الضجر والتفجع عليه أى لو علموا اذ رأوا العذاب قد حل بهم ولم ينقذهم منه أحد من اندادهم ان القوة لله جميعا ولا دخل لاحد فى شئ أصلا لوقعوا من الحسرة والندم فيما لا يكاد يوصف وقرئ ولو ترى بالتاء الفوقانية على ان الخطاب للرسول صلى الله عليه وسلم أو لكل أحد ممن يصلح للخطاب فالجواب حينئذ لرأيت امرا لا يوصف من الهول والفظاعة وقرئ

الفعل اليهم (البحث الثانى) اختلفوا فى يرون فقرأ ابن عامر يرون بضم الياء على التعدية
وحجته قوله تعالى كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم والباقون يرون بالفتح على
اضافة الرؤية اليهم (البحث الثالث) اختلفوا فى أن فقرأ بعض القراء ان بكسر الالف على
الاستئناف وأما القراء السبع فعلى فتح الالف فيها (البحث الرابع) لما عرفت أن يرى
الذين ظلموا قرئ تارة بالتاء المنقوطة من فوق وأخرى بالياء المنقوطة من تحت وقوله ان
القوة قرئ تارة بفتح الهمزة من ان وأخرى بكسرها حصل ههنا أربع احتمالات
(الاحتمال الاول) ان يقرأ ولو يرى بالياء المنقوطة من تحت مع فتح الهمزة من أن والوجه
فيه انهم اعملوا يرون فى القوة والتقدير ولو يرون أن القوة لله ومعناه ولو يرى الذين ظلموا
شدة عذاب الله وقوته لما اتخذوا من دونه أندادا فعلى هذا جواب لو محذوف وهو كثير فى
التنزيل كقوله ولو ترى اذ وقفوا على النار ولو ترى اذ الظالمون فى غمرات الموت ولو أن قرآنا
سيرت به الجبال و يقولون لو رأيت فلانا والسياط تأخذ منه قالوا وهذا الحذف أفخم
وأعظم لان على هذا التقدير يذهب خاطر المخاطب الى كل ضرب من الوعيد فيكون
الخوف على هذا التقدير أشد مما اذا كان عين له ذلك الوعيد (الاحتمال الثانى) أن يقرأ
بالياء المنقوطة من تحت مع كسر الهمزة من ان والتقدير ولو يرى الذين ظلموا عجزهم
حال مشاهدتهم عذاب الله لقالوا ان القوة لله (الاحتمال الثالث) ان تقرأ بالتاء
المنقوطة من فوق مع فتح الهمزة من ان وهى قراءة نافع وابن عامر قال الفراء الوجه فيه
تكرير الرؤية والتقدير فيه ولو ترى الذين ظلموا اذ يرون العذاب ترى أن القوة لله جميعا
(الاحتمال الرابع) أن يقرأ بالتاء المنقوطة من فوق مع كسر الهمزة وتقديره ولو ترى
الذين ظلموا اذ يرون العذاب لقلت ان القوة لله جميعا وهذا أيضا تأويل ظاهر جيد
(المسئلة الثانية) ان قيل كيف جاء قوله ولو يرى الذين ظلموا وهو مستقبل مع قوله
اذ يرون العذاب واذ للماضى قلنا انما جاء على لفظ المضى لان وقوع الساعة قريب قال
تعالى وما أمر الساعة الا كلمح البصر أو هو أقرب وقال لعل الساعة قريب وكل ما كان
قريب الوقوع فانه يجرى مجرى ما وقع وحصل وعلى هذا التأويل قال تعالى ونادى
أصحاب الجنة وقول المقيم قد قامت الصلاة يقول ذلك قبل ايقاعه التحريم للصلاة
لقرب ذلك وقد جاء كثير فى التنزيل من هذا الباب قال تعالى ولو ترى اذ وقفوا ولو ترى
اذ الظالمون ولو ترى اذ فزعوا ولو ترى اذ يتوفى * قوله عز وجل (اذ تبرأ الذين اتبعوا من
الذين اتبعوا ورأوا العذاب وتقطعت بهم الاسباب وقال الذين اتبعوا لو أن لنا كرة فنتبرأ
منهم كما تبرؤا منا كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم وما هم بخارجين من النار)
اعلم أنه تعالى لما بين حال من يتخذ من دون الله أندادا بقوله ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون
العذاب على طريق التهديد زاد فى هذا الوعيد بقوله تعالى اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين
اتبعوا فبين أن الذين أفنوا عمرهم فى عبادتهم واعتقدوا أنهم من أوكد أسباب نجاتهم

اذ يرون على البناء للمفعول
وان الله شديد العذاب
على الاستئناف أو اضمار
القول (اذ تبرأ الذين
اتبعوا) بدل من اذ يرون
أى اذ تبرأ الرؤساء
(من الذين اتبعوا)
من الاتباع بأن اعترفوا
ببطلان ما كانوا يدعونه
فى الدنيا و يدعونهم
اليه من فنون الكفر
والضلال واعتزلوا
عن مخالطتهم وقابلوهم
باللعن كقول ابليس
انى كفرت بما اشركتمونى
من قبل وقرئ بالعكس
أى تبرأ الاتباع من الرؤساء

فانهم يتبروئن منهم عند احتياجهم اليهم ونظيره قوله تعالى يكفر بعضكم ببعض و يلعن بعضكم بعضا وقال أيضا الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقين وقال كلما دخلت أمة لعنت أختها وحكى عن ابليس أنه قال انى كفرت بما أشركتمونى من قبل وههنا مسائل (المسئلة الاولى) فى قوله أذ تبرأ قولان (الاول) أنه بدل من اذ يرون العذاب (الثانى) ان عامل الاعراب فى اذ معنى شديد كانه قال هو شديد العذاب اذ تبرأ يعنى فى وقت التبرؤ (المسئلة الثانية) معنى الآية أن المتبوعين يتبروئن من الاتباع فى ذلك اليوم فبين تعالى ما لاجله يتبروئن منهم وهو عجزهم عن تخليصهم من العذاب الذى رأوه لان قوله وتقطعت بهم الاسباب يدخل فى معناه انهم لم يجدوا الى تخليص أنفسهم وأتباعهم سببا والآيس من كل وجه يرجو به الخلاص مما نزل به و بأوليائه من البلاء يوصف بأنه تقطعت به الاسباب واختلفوا فى المراد بهؤلاء المتبوعين على وجوه (أحدها) أنهم السادة والرؤساء من مشركى الانس عن قتادة والربيع وعطاء (وثانيها) انهم شياطين الجن الذين صاروا متبوعين للكفار بالوسوسة عن السدى (وثالثها) انهم شياطين الجن والانس (ورابعها) الاوثان الذين كانوا يسمونها بالآلهة والاقرب هو الاول لان الاقرب فى الذين اتبعوا أنهم الذين يصح منهم الامر والنهى حتى يمكن أن يتبعوا وذلك لا يليق بالاصنام و يجب أيضا حملهم على السادة من الناس لانهم الذين يصح وصفهم من عظمهم بانهم يحبونهم كحب الله دون الشياطين و يؤكده قوله تعالى انا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا وقرأ مجاهد الاول على البناء للفاعل والثانى على البناء للمفعول أى تبرأ الاتباع من الرؤساء (المسئلة الثالثة) ذكروا فى تفسير التبرؤ وجوها (أحدها) أن يقع منهم ذلك بالقول (وثانيها) أن يكون نزول العذاب بهم وعجزهم عن دفعهم عن أنفسهم فكيف عن غيرهم فتبرؤا (وثالثها) أنه ظهر فيهم الندم على ما كان منهم من الكفر بالله والاعراض عن أنبيائه ورسله فسمى ذلك الندم تبرؤا والاقرب هو الاول لانه هو الحقيقة فى اللفظ اما قوله تعالى ورأوا العذاب الواو للحال أى يتبروئن فى حال رؤيتهم العذاب وهذا أولى من سائر الاقوال لان فى تلك الحالة يزداد الهول والخوف أما قوله تعالى وتقطعت بهم الاسباب ففيه مسائل (المسئلة الاولى) أنه عطف على تبرأ وذكروا فى تفسير الاسباب سبعة أقوال (الاول) انها المواصلات التى كانوا يتواصلون عليها عن مجاهد وقتادة والربيع (والثانى) الارحام التى كانوا يتعاطفون بها عن ابن عباس وابن جريج (والثالث) الاعمال التى كانوا يلزمونها عن ابن زيد والسدى (والرابع) العهود والحلف التى كانت بينهم يتوادون عليها عن ابن عباس (والخامس) ما كانوا يتواصلون به من الكفر وكان بها انقطاعهم عن الاصم (السادس) المنازل التى كانت لهم فى الدنيا عن الضحاك والربيع بن أنس (السابع) اسباب النجاة تقطعت عنهم والاظهر دخول الكل فيه لان ذلك كالنفى فيعم الكل فكانه قال وزال عنهم كل سبب يمكن أن يتعلق به وأنهم لا ينتفعون بالاسباب على اختلافها من

والواو فى قوله عز وجل (ورأوا العذاب) حالية وقد مضمرة وقيل عاطفة على تبرأ والضمير فى رأوا للموصولين جميعا (وتقطعت بهم الاسباب) والوصل التى كانت بينهم من التبعية والمتبوعية والاتفاق على الملة الزائغة والاغراض الداعية الى ذلك وأصل السبب الحبل الذى يرتقى به الشجر ونحوه والجملة معطوفة على تبرأ وتوسيط الحال بينهما للتنبيه على علة التبرى وقد جوز عطفها على الجملة الحالية (وقال الذين اتبعوا) حين عاينوا تبرؤ الرؤساء منهم وندموا على ما فعلوا من اتباعهم لهم فى الدنيا

منزلة وسبب ونسب وحلف وعقد وعهد وذلك نهاية ما يكون من اليأس فيحصل فيه التوكيد العظيم في الزجر (المسئلة الثانية) الباء في قوله بهم الاسباب بمعنى عن كقوله تعالى فاسأل به خبيرا أي عنه قال علقمة بن عبدة

فان تسألوني بالنساء فانني * بصير بادواء النساء طبيب

أي عن النساء (المسئلة الثالثة) اصل السبب في اللغة الحبل قالوا ولا يدعى الحبل سببا حتى ينزل ويصعد به ومنه قوله تعالى فليمدد بسبب الى السماء ثم قيل لكل شئ وصلت به الى موضع أو حاجة تريدها سبب يقال ما بيني وبينك سبب أي رحم ومودة وقيل للطريق سبب لانك بسلوكه تصل الى الموضع الذي تريده قال تعالى فأتبع سببا أي طريقا وأسباب السموات أبوابها لان الوصول الى السماء يكون بدخولها قال تعالى مخبرا عن فرعون لعلي أبلغ الاسباب أسباب السموات قال زهير

ومن هاب أسباب المنايا تناله * ولو رام أسباب السماء بسلم

والمودة بين القوم تسمى سببا لانهم بها يتواصلون * أما قوله تعالى وقال الذين اتبعوا لو أن لنا كرة فنتبرأ منهم كما تبرؤا منا فذلك تمن منهم لأن يتمكنوا من الرجعة الى الدنيا والى حال التكليف فيكون الاختيار اليهم حتى يتبرؤن منهم في الدنيا كما تبرؤا منهم يوم القيامة ومفهوم الكلام انهم تمنوا لهم في الدنيا ما يقارب العذاب فيتبرؤن منهم ولا يخلصونهم ولا ينصرونهم كما فعلوا بهم يوم القيامة وتقديره فلو أن لنا كرة فنتبرأ منهم وقد دهمهم مثل هذا الخطب كما تبرؤا منا والحالة هذه لانهم ان تمنوا التبرؤ منهم مع سلامة فليس فيه فائدة * أما قوله كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) في قوله كذلك يريهم وجهان (الاول) كتبرئ بعضهم من بعض يريهم الله أعمالهم حسرات وذلك لانقطاع الرجاء من كل أحد (الثاني) كما اراهم العذاب يريهم الله أعمالهم حسرات لانهم أيقنوا بالهلاك (المسئلة الثانية) في المراد بالاعمال أقوال (الاول) الطاعات يتحسرون لم ضيعوها عن السدي (الثاني) المعاصي وأعمالهم الخبيثة عن الربيع وابن زيد يتحسرون لم عملوها (الثالث) ثواب طاعاتهم التي أتوا بها فاحبطوه بالكفر عن الاصم (الرابع) أعمالهم التي تقربوا بها الى رؤسائهم من تعظيمهم والانقياد لامرهم والظاهر أن المراد الاعمال التي اتبعوا فيها السادة وهو كفرهم ومعاصيهم وانما تكون حسرة بان رأوها في صحيفتهم وأيقنوا بالجزاء عليها وكان يمكنهم تركها والعدول الى الطاعات وفي هذا الوجه الاضافة حقيقية لانهم عملوها وفي الثاني مجاز بمعنى لزمهم فلم يقوموا به (المسئلة الثالثة) حسرات ثالث مفاعل رأى (المسئلة الرابعة) قال الزجاج الحسرة شدة الندامة حتى يبقى النادم كالحسير من الدواب وهو الذي لا منفعة فيه يقال حسر فلان يحسر حسرة وحسرا اذا اشتد ندمه على أمر فاته وأصل الحسر الكشف يقال حسر عن ذراعيه اى كشف والحسرة انكشاف عن حال الندامة والحسور الاعياء لانه انكشاف الحال عما

اشارة الى مصدر الفعل الذي بعده لا الى شئ آخر مفهوم مما سبق ومافيه من معنى البعد للايذان بعلو درجة المشار اليه وبعد منزلته مع كمال تميزه عما عداه وانتظامه في سلك الامور المشاهدة والكاف مقحمة لتأكيد ما أفاده اسم الاشارة من الفخامة ومحله النصب على المصدرية أي ذلك الاراء الفظيع (يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم) أي ندامات شديدة فان الحسرة شدة الندم والكمد وهي تألم القلب وانحصاره عما يؤلمه واشتقاقها من قولهم بعير حسير أي منقطع القوة وهي ثالث مفاعيل يرى ان كان من رؤية القلب والا فهي حال والمعنى ان أعمالهم تنقلب حسرات عليهم فلا يرون الا حسرات مكان اعمالهم (وماهم بخارجين من النار) كلام مستأنف لبيان حالهم بعد دخولهم النار والاصل وما يخرجون والعدول الى الاسمية لافادة دوام نفي الخروج والضمير للدلالة على قوة أمرهم فيما أسند اليهم كما في قوله هم يفرشون اللبد كل طمرة * وأجرد سباق يبذ المغاليا

اوجبه طول السفر قال تعالى ومن عنده لايستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون والحسرة المكنسه لانها تكشف عن الارض والطير تحسر لانها تنكشف بذهاب الريش أما قوله تعالى وماهم بخارجين من النار فقد احتج به الاصحاب على ان اصحاب الكبيرة من أهل القبلة يخرجون من النار قالوا ان قوله وماهم تخصيص لهم بعدم الخروج على سبيل الحصر فوجب أن يكون عدم الخروج مخصوصا بهم وهذه الآية تكشف عن المراد بقوله وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وماهم عنها بغائبين وثبت أن المراد بالفجار ههنا الكفار لدلالة هذه الآية عليه ❊ قوله عزوجل (ياأيها الناس كلوا مما في الارض حلالا طيبا ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين انما يأمركم بالسوء والفحشاء وأن تقولوا على الله مالا تعلمون) اعلم أنه تعالى لما بين التوحيد ودلائله وما للموحدين من الثواب وأتبعه بذكر الشرك ومن يتخذ من دون الله اندادا ويتبع رؤساء الكفرة اتبع ذلك بذكر انعامه على الفريقين واحسانه اليهم وأن معصية من عصاه وكفر من كفر به لم تؤثر في قطع احسانه ونعمه عنهم فقال ياأيها الناس كلوا مما في الارض وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال ابن عباس نزلت الآية في الذين حرموا على أنفسهم السوائب والوصائل والبحائر وهم قوم من ثقيف وبني عامر بن صعصعة وخزاعة وبني مدلج (المسئلة الثانية) الحلال المباح الذي انحلت عقدة الحظر عنه وأصله من الحل الذي هو نقيض العقد ومنه حل بالمكان اذا نزل به لانه حل شد الارتحال للنزول وحل الدين اذا وجب لانحلال العقدة بانقضاء المدة وحل من احرامه لانه حل عقدة الاحرام وحلت عليه العقوبة أي وجبت لانحلال العقدة المانعة من العذاب والحلة الازار والرداء لانه يحل عن الطي للبس ومن هذا تحلة اليمين لان عقدة اليمين تحل به واعلم أن الحرام قد يكون حراما لخبثه كالميتة والدم والخمر وقد يكون حراما لا لخبثه كملك الغير اذا لم يأذن في أكله فالحلال هو الخالي عن القيدين (المسئلة الثالثة) قوله حلالا طيبا ان شئت نصبته على الحال مما في الارض وان شئت نصبته على أنه مفعول (المسئلة الرابعة) الطيب في اللغة قد يكون بمعنى الطاهر والحلال يوصف بانه طيب لان الحرام يوصف بانه خبيث قال تعالى قل لا يستوي الخبيث والطيب والطيب في الاصل هو مايستلذ به ويستطاب ووصف به الطاهر والحلال على جهة التشبيه لان النجس تكرهه النفس فلا تستلذه والحرام غير مستلذ لان الشرع يزجر عنه وفي المراد بالطيب في الآية وجهان (الاول) أنه المستلذ لانا لو حملناه على الحلال لزم التكرار فعلى هذا انما يكون طيبا اذا كان من جنس مايشتهى لانه ان تناول مالا شهوة له فيه عاد حراما وان كان يبعد أن يقع ذلك من العاقل الا عند شبهة (والثاني) المراد منه المباح وقوله يلزم التكرار قلنا لانسلم فان قوله حلالا المراد منه مايكون جنسه حلالا وقوله طيبا المراد منه ان لايكون متعلقا به حق الغير فان أكل الحرام وان استطابه الآكل فمن حيث يفضي

على الله من الحرث والانعام قال ابن عباس رضي الله عنهما نزلت في قوم من ثقيف وبني عامر بن صعصعة وخزاعة وبني مدلج حرموا على انفسهم ماحرموا من الحرث والبحائر والسوائب والوصائل والحام وقوله تعالى (حلالا) حال من الموصول أي كلوه حال كونه حلالا او مفعول لكلوا على أن من ابتدائية وقد جوز كونه صفة لمصدر مؤكد أي اكلا حلالا ويؤيد الاولين قوله تعالى (طيبا) فانه صفة له ووصف الاكل به غير معتاد وقيل نزلت في قوم من المؤمنين حرموا على انفسهم رفيع الاطعمة والملابس ويرده قوله عزوجل (ولا تتبعوا خطوات الشيطان) أي لاتقتدوا بها في اتباع الهوى فانه صريح في ان الخطاب للكفرة كيف لا وتحريم الحلال على نفسه تزهدا ليس من باب اتباع خطوات الشيطان فضلا عن كونه تقولا وافتراء على الله تعالى وانما الذي نزل فيهم مافي سورة المائدة من قوله تعالى ياايها الذين آمنوا لاتحرموا طيبات ما احل الله لكم الآية وقرئ خطوات بسكون الطاء وهما لغتان في جمع خطوة وهي مابين قدمي الخاطي

الى العقاب يصير مضرة ولا يكون مستطابا كما قال تعالى ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما انما يأكلون فى بطونهم نارا أما قوله تعالى ولا تتبعوا خطوات الشيطان ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن عامر والكسائى وهى احدى الروايتين عن ابن كثير وحفص عن عاصم خطوات بضم الخاء والطاء والباقون بسكون الطاء أما من ضم العين فلان الواحدة خطوة فاذا جمعت حركت العين للجمع كما فعل بالاسماء التى على هذا الوزن نحو غرفة وغرفات وتحريك العين للجمع كما فعل فى نحو هذا الجمع للفصل بين الاسم والصفة وذلك أن ما كان اسما جمعته بتحريك العين نحو تمرة وتمرات وغرفة وغرفات وشهوة وشهوات وما كان نعتا جمع بسكون العين نحو ضخمة وضخمات وعبلة وعبلات والخطوة من الاسماء لا من الصفات فيجمع بتحريك العين وأما من خفف العين فبقاه على الاصل وطلب الخفة (المسئلة الثانية) قال ابن السكيت فيما رواه عنه الجبائى الخطوة والخطوة بمعنى واحد وحكى عن الفراء خطوت خطوة والخطوة ما بين القدمين كما يقال حثوت حثوة والحثوة اسم لما تحثيت وكذلك غرفت غرفة والغرفة اسم لما اغترفت واذا كان كذلك فالخطوة المكان المتخطى كما ان الغرفة هى الشئ المغترف بالكف فيكون المعنى لا تتبعوا سبيله ولا تسلكوا طريقه لان الخطوة اسم مكان وهذا قول الزجاج وابن قتيبة فانهما قالا خطوات الشيطان طرقه وان جعلت الخطوة بمعنى الخطوة كما ذكره الجبائى فالتقدير لا تأتموا به ولا تقتفوا أثره والمعنيان متقاربان وان اختلف التقديران هذا ما يتعلق باللغة وأما المعنى فليس مراد الله ههنا ما يتعلق باللغة بل كأنه قيل لمن ابيح له الاكل على الوصف المذكور احذر ان تتعداه الى ما يدعوك اليه الشيطان وزجر المكلف بهذا الكلام عن تخطى الحلال الى الشبه كما زجره عن تخطيه الى الحرام لان الشيطان انما يلقى الى المرء ما يجرى مجرى الشبهة فيزين بذلك ما لا يحل له فزجر الله تعالى عن ذلك ثم بين العلة فى هذا التحذير وهو كونه عدوا مبينا أى متظاهرا بالعداوة وذلك لان الشيطان التزم أمورا سبعة فى العداوة أربعة منها فى قوله تعالى ولاضلنهم ولامنينهم ولآمرنهم فليبتكن آذان الانعام ولآمرنهم فليغيرن خلق الله وثلاثة منها فى قوله تعالى لاقعدن لهم صراطك المستقيم ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم ولا تجد أكثرهم شاكرين فلما التزم الشيطان هذه الامور كان عدوا متظاهرا بالعداوة فلهذا وصفه الله تعالى بذلك ❊ وأما قوله تعالى انما يأمركم بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فهذا كالتفصيل لجملة عداوته وهو مشتمل على أمور ثلاثة (أولها) السوء وهو متناول جميع المعاصى سواء كانت تلك المعاصى من أفعال الجوارح أو من أفعال القلوب (وثانيها) الفحشاء وهى نوع من السوء لانها أقبح أنواعه وهو الذى يستعظم ويستفحش من المعاصى (وثالثها) أن تقولوا على الله ما لا تعلمون وكأنه أقبح أنواع الفحشاء لان وصف الله تعالى بما لا ينبغى من أعظم أنواع الكبائر فصارت هذه الجملة

وقرئ بضمتين وهمزة جعلت الضمة على الطاء كأنها على الواو وبفتحتين على انها جمع خطوة وهى المرة من الخطو (انه لكم عدو مبين) تعليل للنهى أى ظاهر العداوة عند ذوى البصيرة وان كان يظهر الولاية لمن يغويه ولذلك سمى وليا فى قوله تعالى أولياؤهم الطاغوت (انما يأمركم بالسوء والفحشاء) استئناف لبيان كيفية عداوته وتفصيل لفنون شره وافساده وانحصار معاملته معهم فى ذلك والسوء فى الاصل مصدر ساءه يسوءه سوأ ومساءة اذا احزنه يطلق على جميع المعاصى سواء كانت من أعمال الجوارح او أفعال القلوب لاشتراك كلها فى انها تسوء صاحبها والفحشاء أقبح أنواعها وأعظمها مساءة (وان تقولوا على الله ما لا تعلمون) عطف على الفحشاء أى وبأن تفتروا على الله بأنه حرم هذا وذاك ومعنى ما لا تعلمون ما لا تعلمون أن الله تعالى امر به وتعليق امره بتقولهم على الله تعالى ما لا يعلمون وقوعه منه تعالى لا بتقولهم عليه ما يعلمون عدم وقوعه منه تعالى مع ان حالهم ذلك للمبالغة فى الزجر فان التحذير من الاول مع كونه فى القبح والشناعة دون الثانى تحذير عن الثانى على ابلغ وجه وآكده وللايذان بأن العاقل يجب عليه ان لا يقول على الله تعالى ما لا يعلم وقوعه منه تعالى

﴿كالتفسير﴾

كالتفسير لقوله تعالى ولا تتبعوا خطوات الشيطان فيدخل فى الآية ان الشيطان يدعو الى الصغائر والكبائر والكفر والجهل بالله وههنا مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان أمر الشيطان ووسوسته عبارة عن هذه الخواطر التى نجدها من أنفسنا وقد اختلف الناس فى هذه الخواطر من وجوه (أحدها) اختلفوا فى ماهياتها فقال بعضهم انها حروف وأصوات خفية وقالت الفلاسفة انها تصورات الحروف والاصوات وتخيلاتها على مثال الصور المنطبعة فى المرايا فان تلك الصور تشبه تلك الاشياء من بعض الوجوه وان لم تكن مشبهة لها فى كل الوجوه ولقائل أن يقول صور هذه الحروف وتخيلاتها هل تشبه هذه الحروف فى كونها حروفا أو لا تشبهها فان كان الاول فصور الحروف حروف فعاد القول الى ان هذه الخواطر اصوات وحروف خفية وان كان الثانى لم تكن تصورات هذه الحروف حروفا لكنى أجد من نفسى هذه الحروف والاصوات مترتبة منتظمة على حسب انتظامها فى الخارج والعربى لا يتكلم فى قلبه الا بالعربية وكذا العجمى وتصورات هذه الحروف وتعاقبها وتواليها لا يكون الا على مطابقة تعاقبها وتواليها فى الخارج فثبت أنها فى أنفسها حروف وأصوات خفية (وثانيها) ان فاعل هذه الخواطر من هو أما على أصلنا وهو أن خالق الحوادث بأسرها هو الله تعالى فالامر ظاهر وأما على أصل المعتزلة فهم لا يقولون بذلك وأيضا فلان المتكلم عندهم من فعل الكلام فلو كان فاعل هذه الخواطر هو الله تعالى وفيها ما يكون كذبا وسخفا لزم كون الله موصوفا بذلك تعالى الله عنه ولا يمكن أن يقال ان فاعلها هو العبد لان العبد قد يكره حصول تلك الخواطر ويحتال فى دفعها عن نفسه مع انها البتة لا تندفع بل ينجر البعض الى البعض على سبيل الاتصال فاذن لا بد ههنا من شئ آخر وهو اما الملك واما الشيطان فلعلهما يتكلمان بهذا الكلام فى اقصى الدماغ وفى أقصى القلب حتى ان الانسان وان كان فى غاية الصمم فانه يسمع هذه الحروف والاصوات ثم ان قلنا بان الشيطان والملك ذوات قائمة بانفسها غير متحيزة البتة لم يبعد كونها قادرة على مثل هذه الافعال وان قلنا بانها أجسام لطيفة لم يبعد أيضا أن يقال انها وان كانت لا تتولج بواطن البشر الا انهم يقدرون على ايصال هذا الكلام الى بواطن البشر ولا بعد أيضا أن يقال انها لغاية لطافتها تقدر على النفوذ فى مضايق باطن البشر ومخارق جسمه وتوصل الكلام الى أقصى قلبه ودماغه ثم انها مع لطافتها تكون مستحكمة التركيب بحيث يكون اتصال بعض أجزائه بالبعض اتصالا لا ينفصل فلا جرم لا يقتضى نفوذها فى هذه المضايق والمخارق انفصالها وتفرق أجزائها وكل هذه الاحتمالات مما لا دليل على فسادها والامر فى معرفة حقائقها عند الله تعالى ومما يدل على اثبات الهام الملائكة بالخير قوله تعالى اذ يوحى ربك الى الملائكة أنى معكم فثبتوا الذين آمنوا أى ألهموهم الثبات وشجعوهم على أعدائهم ويدل عليه من الاخبار قوله عليه الصلاة والسلام أن للشيطان لمة بابن آدم وللملك لمة وفى الحديث أيضا اذا ولد المولود

رأسا وأما اتباع المجتهد لما ادى اليه ظنه فمستند الى مدرك شرعى فوجوبه قطعى والظن فى طريقه (واذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله) الفتات الى الغيبة تسجيلا بكمال ضلالهم وايذانا بايجاب تعداد ما ذكر من جناياتهم لصرف الخطاب عنهم وتوجيهه الى العقلاء وتفصيل مساوى احوالهم لهم على نهج المباثة أى اذا قيل لهم على وجه النصيحة والارشاد اتبعوا كتاب الله الذى انزله (قالوا) لا نتبعه (بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا) أى وجدناهم عليه اما على ان الظرف متعلق بمحذوف وقع حالا من آباءنا والفينا متعد الى واحد واما على أنه مفعول ثان له مقدم على الاول نزلت فى المشركين امروا باتباع القرآن وسائر ما انزل الله تعالى من الحجج الظاهرة والبينات الباهرة فجنحوا التقليد والموصول اما عبارة عما سبق من اتخاذ الانداد وتحريم الطيبات ونحو ذلك واما باق على عمومه وما ذكر داخل فيه دخولا اوليا وقيل نزلت فى طائفة من اليهود دعاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الاسلام فقالوا بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا لانهم كانوا خيرا منا وأعلم فعلى هذا يعم ما أنزل الله تعالى التوراة لانها ايضا تدعو الى الاسلام

لبنى آدم قرن ابليس به شيطانا وقرن الله به ملكا فالشيطان جاثم على أذن قلبه الايسر والملك جاثم على أذن قلبه الايمن فهما يدعوانه ومن الصوفية والفلاسفة من فسر الملك الداعى الى الخير بالقوة العقلية وفسر الشيطان الداعى الى الشر بالقوة الشهوانية والغضبية (المسئلة الثانية) دلالت الآية على ان الشيطان لايأمر الابالقبائح لانه تعالى ذكره بكلمة انما وهى للحصر وقال بعض العارفين ان الشيطان قديدعو الى الخير لكن لغرض أن يجره منه الى الشر وذلك يدل على أنواع اما أن يجره من الافضل الى الفاضل ليتمكن من أن يخرجه من الفاضل الى الشر واما أن يجره من الفاضل الاسهل الى الافضل الاشق ليصير ازدياد المشقة سببا لحصول النفرة عن الطاعة بالكلية (المسئلة الثالثة) قوله تعالى وأن تقولوا على الله مالاتعلمون يتناول جميع المذاهب الفاسدة بل يتناول مقلد الحق لانه وان كان مقلد اللحق لكنه قال مالم يعلمه فصار مستحقا للذم لاندراجه تحت الذم فى هذه الآية (المسئلة الرابعة) تمسك نفاة القياس بقوله وأن تقولوا على الله مالاتعلمون والجواب عنه انه متى قامت الدلالة على ان العمل بالقياس واجب كان العمل بالقياس قولا على الله بمايعلم لابمالايعلم ﴿قوله تعالى (واذاقيل لهم اتبعوا ماأنزل الله قالوا بل نتبع ماألفينا عليه آباءنا أولوكان آباؤهم لايعقلون شيئا ولايهتدون) اعلم انهم اختلفوا فى الضمير فى قوله لهم على ثلاثة أقوال (أحدها) انه عائد على من فى قوله من يتخذ من دون الله أندادا وهم مشركو العرب وقد سبق ذكرهم (وثانيها) يعود على الناس فى قوله ياأيها الناس فعدل عن المخاطبة الى المغايبة على طريق الالتفات مبالغة فى بيان ضلالهم كانه يقول للعقلاء انظروا الى هؤلاء الحمقى ماذا يقولون (وثالثها) قال ابن عباس نزلت فى اليهود وذلك حين دعاهم رسول الله الى الاسلام فقالوا نتبع ماوجدنا عليه آباءنا فهم كانوا خيرامنا واعلم منا فعلى هذا الآية مستأنفة والكناية فى لهم تعود الى غير مذكور الاان الضمير قديعود على المعلوم كمايعود على المذكور ثم حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا بل نتبع ماألفينا عليه آباءنا وفيه مسائل (المسئلة الاولى) الكسائى يدغم لام هل وبل فى ثمانية أحرف التاء كقوله بل تؤثرون والنون بل نتبع والثاء هل ثوب والسين بل سولت والزاى بل زين والضاد بل ضلوا والظاء بل ظننتم والطاء بل طبع وأكثر القراء على الاظهار ومنهم من يوافقه فى البعض والاظهار هو الاصل (المسئلة الثانية) ألفينا بمعنى وجدنا بدليل قوله تعالى فى آية اخرى بل نتبع ماوجدنا عليه آباءنا ويدل عليه أيضا قوله تعالى وألفيا سيدها لدى الباب وقوله انهم ألفوا آباءهم ضالين (المسئلة الثالثة) معنى الآية ان الله تعالى أمرهم بان يتبعوا ماانزل الله من الدلائل الباهرة فهم قالوا لانتبع ذلك وانمانتبع آباءنا وأسلافنا فكأنهم عارضوا الدلالة بالتقليد وأجاب الله تعالى عنهم بقوله أولوكان آباؤهم لايعقلون شيئا ولايهتدون وفيه مسائل (المسئلة الاولى) الواو فى أولو واو العطف دخلت عليها همزة الاستفهام المنقولة الى معنى التوبيخ والتقريع

الحمقاء واظهار البطلان آرائهم والهمزة لانكار الواقع واستقباحه والتعجيب منه لالانكار الوقوع كالتى فى قوله تعالى أولو كنا كارهين وكلمة لو فى امثال هذا المقام ليست لبيان انتفاء الشئ فى الزمان الماضى لانتفاء غيره فيه فلايلاحظ لهاجواب قد حذف ثقة بدلالة ماقبلها عليه بل هى لبيان تحقق مايفيده الكلام السابق بالذات وبالواسطة من الحكم الموجب اوالمنفى على كل حال مفروض من الاحوال المقارنة له على الاجمال بادخالها على أبعدها منه وأشدها منافاة له ليظهر بثبوته اوانتفائه معه ثبوته اوانتفاؤه مع ماعداه من الاحوال بطريق الاولية لما ان الشئ متى تحقق مع المنافى القوى فلأن يتحقق مع غيره اولى ولذلك لايذكر معه شئ من سائر الاحوال ويكتفى عنه بذكر الواو العاطفة للجملة على نظيرتها المقابلة لها المتناولة لجميع الاحوال المغايرة لها وهذا معنى قولهم انها لاستقصاء الاحوال على سبيل الاجمال وهذا المعنى ظاهر فى الخبر الموجب والمنفى والامر والنهى كما فى قولك فلان جواد يعطى ولوكان فقيرا وبخيل لايعطى ولوكان غنيا ﴿وانما﴾

وانما جعلت همزة الاستفهام للتوبيخ لانها تقتضي الاقرار بشئ يكون الاقرار به فضيحة كما يقتضي الاستفهام الاخبار عن المستفهم عنه (المسئلة الثانية) تقرير هذا الجواب من وجوه (أحدها) أن يقال للمقلد هل تعترف بان شرط جواز تقليد الانسان أن يعلم كونه محقا أم لا فان اعترفت بذلك لم تعلم جواز تقليده الا بعد أن تعرف كونه محقا فكيف عرفت أنه محق وان عرفته بتقليد آخر لزم التسلسل وان عرفته بالعقل فذاك كاف فلا حاجة الى التقليد وان قلت ليس من شرط جواز تقليده أن يعلم كونه محقا فاذن قد جوزت تقليده وان كان مبطلا فاذن أنت على تقليدك لا تعلم أنك محق أو مبطل (وثانيها) هب ان ذلك المتقدم كان عالما بهذا الشئ الا انا لو قدرنا ان ذلك المتقدم ما كان عالما بذلك الشئ قط وما اختار فيه البتة مذهبا فانت ماذا كنت تعمل فعلى تقدير أن لا يوجد ذلك المتقدم ولا مذهبه كان لابد من العدول الى النظر فكذا ههنا (وثالثها) انك اذا قلدت من قبلك فذلك المتقدم كيف عرفته أعرفته بتقليد أم لا بتقليد فان عرفته بتقليد لزم اما الدور واما التسلسل وان عرفته لا بتقليد بل بدليل فاذا وجبت تقليد ذلك المتقدم وجب أن تطلب العلم بالدليل لا بالتقليد لانك لو طلبت بالتقليد لا بالدليل مع أن ذلك المتقدم طلبه بالدليل لا بالتقليد كنت مخالفا له فثبت أن القول بالتقليد يفضي ثبوته الى نفيه فيكون باطلا (المسئلة الثالثة) انما ذكر تعالى هذه الآية عقيب الزجر عن اتباع خطوات الشيطان تنبيها على أنه لا فرق بين متابعة وساوس الشيطان و بين متابعة التقليد وفيه أقوى دليل على وجوب النظر والاستدلال وترك التعويل على ما يقع في الخاطر من غير دليل أو على ما يقوله الغير من غير دليل (المسئلة الرابعة) قوله لا يعقلون شيئا لفظ عام ومعناه الخصوص لانهم كانوا يعقلون كثيرا من أمور الدنيا فهذا يدل على جواز ذكر العام مع ان المراد به الخاص (المسئلة الخامسة) قوله لا يعقلون شيئا المراد انهم لا يعلمون شيئا من الدين وقوله تعالى ولا يهتدون المراد انهم لا يهتدون الى كيفية اكتسابه * قوله تعالى (ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع الا دعاء ونداء صم بكم عمي فهم لا يعقلون) اعلم انه تعالى لما حكى عن الكفار انهم عند الدعاء الى اتباع ما أنزل الله تركوا النظر والتدبر وأخلدوا الى التقليد وقالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا ضرب لهم هذا المثل تنبيها للسامعين لهم انهم انما وقعوا فيما وقعوا فيه بسبب ترك الاصغاء وقلة الاهتمام بالدين فصيرهم من هذا الوجه بمنزلة الانعام ومثل هذا المثل يزيد السامع معرفة باحوال الكفار و يحقر الى الكافر نفسه اذا سمع ذلك فيكون كسرا لقلبه وتضييقا لصدره حيث صيره كالبهيمة فيكون في ذلك نهاية الزجر والردع لمن يسمعه عن أن يسلك مثل طريقه في التقليد وههنا مسائل (المسئلة الاولى) نعق الراعي بالغنم اذا صاح بها وأما نغق الغراب فبالغين المعجمة (المسئلة الثانية) للعلماء من أهل التأويل في هذه الآية طريقان (أحدهما) تصحيح المعنى بالاضمار في الآية (والثاني) اجراء الآية على ظاهرها من غير

وقولك احسن اليه ولو أساء اليك ولا تهنه ولو أهانك لبقائه على حاله وأما فيما نحن فيه ففيه نوع خفاء ناشئ من ورود الانكار عليه لكن الاصل في الكل واحد الا أن كلمة لو في الصور المذكورة متعلقة بنفس الفعل المذكور قبلها وان ما يقصد بيان تحققه على كل حال هو نفس مدلوله وان الجملة حال من ضميره او مما يتعلق به وأن ما في حيز لو باق على ما هو عليه من الاستبعاد غالبا بخلاف ما نحن فيه لما ان كلمة لو متعلقة فيه بفعل مقدر يقتضيه المذكور وان ما يقصد بيان تحققه على كل حال مدلوله لا مدلول المذكور من حيث هو مدلوله وأن الجملة حال مما يتعلق به لا مما يتعلق بالمذكور من حيث هو متعلق به وأن المقصود الاصلي انكار مدلوله باعتبار مقارنته للحالة المذكورة وأما تقدير مقارنته لغيرها فلتوسيع الدائرة وان ما في حيز لو لا يقصد استبعاده في نفسه بل يقصد الاشعار بانه أمر محقق الا أنه اخرج مخرج الاستبعاد معاملة مع المخاطبين على معتقدهم لئلا يلبسوا من التصريح بنسبة آبائهم الى كمال الجهالة والضلالة جلد النمر فيركبوا متن العناد ومبالغة في الانكار من جهة ان اتباعهم لآبائهم حيث كان منكرا مستقبحا عند احتمال كون آبائهم كما ذكر احتمالا بعيدا فلأن يكون منكرا عند تحقق ذلك اولى والتقدير أيتبعون ذلك اولم يكن آباؤهم لا يعقلون شيئا من الدين ولا يهتدون للصواب ولو كانوا كذلك

اضمار أما الذين أضمروا فذكروا وجوها (الاول) وهو قول الاخفش والزجاج وابن قتيبه كانه قال ومثل من يدعوا الذين كفروا الى الحق كمثل الذى ينعق فصار الناعق الذى هو الراعى بمنزلة الداعى الى الحق وهو الرسول عليه الصلاة والسلام وسائر الدعاة الى الحق وصار الكفار بمنزلة الغنم المنعوق بها ووجه التشبيه أن البهيمة تسمع الصوت ولاتفهم المراد وهؤلاء الكفار كانوا يسمعون صوت الرسول وألفاظه وماكانوا ينتفعون بها و بمعانيها لاجرم حصل وجه التشبيه (الثانى) مثل الذين كفروا فى دعائهم آلهتهم من الاوثان كمثل الناعق فى دعائه مالايسمع كالغنم ومايجرى مجراه من الكلام والبهائم لاتفهم فشبه الاصنام فى أنها لاتفهم بهذه البهائم فاذا كان لاشك ان من دعا بهيمة عد جاهلا فمن دعا حجرا أولى بالذم والجهل والفرق بين هذا القول وماقبله أن ههنا المحذوف هو المدعو وفى القول الذى قبله المحذوف هو الداعى وفيه سؤال وهو أن قوله الادعاء ونداء لايساعد عليه لان الاصنام لاتسمع شيئا (الثالث) قال ابن زيد مثل الذين كفروا فى دعائهم آلهتهم كمثل الناعق فى دعائه عند الجبل فانه لايسمع الاصدى صوته فاذا قال ياز يد يسمع من الصدى باز يد فكذلك هؤلاء الكفار اذا دعوا هذه الاوثان لايسمعون الاما تلفظوا به من الدعاء والنداء (الطريق الثانى) فى الآية وهو اجراؤها على ظاهرها من غير اضمار وفيه وجهان (أحدهما) أن يقول مثل الذين كفروا فى قلة عقلهم فى عبادتهم لهذه الاوثان كمثل الراعى اذا تكلم مع البهائم فكما انه يقضى على ذلك الراعى بقلة العقل فكذا ههنا (الثانى) مثل الذين كفروا فى اتباعهم آباءهم وتقليدهم لهم كمثل الراعى اذا تكلم مع البهائم فكما ان الكلام مع البهائم عبث عديم الفائدة فكذا التقليد عبث عديم الفائدة أما قوله تعالى صم بكم عمى فاعلم أنه تعالى لما شبههم بالبهائم زاد فى تبكيتهم فقال صم بكم عمى لانهم صاروا بمنزلة الصم فى أن الذى سمعوه كانهم لم يسمعوه و بمنزلة البكم فى ان لايستجيبوا لما دعوا اليه و بمنزله العمى من حيث انهم أعرضوا عن الدلائل فصاروا كانهم لم يشاهدوها قال النحويون صم أى هم صم وهو رفع على الذم أما قوله فهم لايعقلون فالمراد العقل الاكتسابى لان العقل المطبوع كان حاصلا لهم قال العقل عقلان مطبوع ومسموع * ولما كان طريق اكتساب العقل المكتسب هو الاستعانة بهذه القوى الثلاثة فلما أعرضوا عنها فقدوا العقل المكتسب ولهذا قيل من فقد حسا فقد علما ﴿ قوله عز وجل (ياأيها الذين آمنوا كلوا من طيبات مارزقناكم واشكروا لله ان كنتم اياه تعبدون) اعلم ان هذه الآية شبيهة بما تقدم من قوله كلوا مما فى الارض حلالا طيبا ثم نقول ان الله سبحانه وتعالى تكلم من أول السورة الى ههنا فى دلائل التوحيد والنبوة واستقصى فى الرد على اليهود والنصارى ومن هنا شرع فى بيان الاحكام اعلم ان فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان الاكل قد يكون واجبا وذلك عند دفع الضرر عن النفس وقد يكون مندوبا وذلك ان الضيف قد يمتنع من الاكل اذا

غير أنه اكتفى بذكر الحالة الثانية تنبيها على أنها هى الواقعة فى نفس الامر وتعويلا على اقتضائها للحالة الاولى اقتضاء بينا فان اتباعهم الذى تعلق به الانكار حيث تحقق مع كون آبائهم جاهلين ضالين فلان يتحقق مع كونهم عاقلين ومهتدين اولى ان قلت الانكار المستفاد من الاستفهام الانكارى بمنزلة النفى ولاريب فى أن الاولوية فى صورة النفى معتبرة بالنسبة الى النفى ألا يرى أن الاولى بالتحقق فيما ذكر من مثال النفى عند الحالة المسكوت عنها أعنى عدم الغنى هو عدم الاعطاء لانفسه فكان ينبغى ان يكون الاولى بالتحقق فيما نحن فيه عند الحالة المسكوت عنها وهى حالة كون آبائهم عاقلين ومهتدين انكار الاتباع لانفسه اذ هو الذى يدل عليه أيتبعون الخ فلم اختلفت الحال بينهما قلت لما أن مناط الاولوية هو الحكم الذى اريد بيان تحققه على كل حال وذلك فى مثال النفى عدم الاعطاء المستفاد من الفعل المنفى المذكور وأما فيما نحن فيه فهو نفس الاتباع المستفاد من الفعل المقدر اذ هو الذى يقتضيه الكلام السابق أعنى قولهم بل نتبع الخ

﴿ انفرد ﴾

انفردو ينبسط فى ذلك اذا سوعد فهذا الاكل مندوب وقد يكون مباحا اذا خلا عن هذا العوارض والاصل فى الشئ أن يكون خاليا عن العوارض فلاجرم كان مسمى الاكل مباحا واذا كان الامر كذلك كان قوله كلوا فى هذا الموضع لا يفيد الايجاب والندب بل الاباحة (المسئلة الثانية) احتج الاصحاب على ان الرزق قد يكون حرا ماقوله تعالى من طيبات مارزقناكم فان الطيب هو الحلال فلو كان كل رزق حلالا لكان قوله من طيبات مارزقناكم معناه من محللات ماأحللنا لكم فيكون تكرارا وهو خلاف الاصل أجابوا عنه بان الطيب فى أصل اللغة عبارة عن المستلذ المستطاب ولعل أقواما ظنوا ان التوسع فى المطاعم والاستكثار من طيباتها ممنوع منه فأباح الله تعالى ذلك بقوله كلوا من لذائذ ماأحللناه لكم فكان تخصيصه بالذكر لهذا المعنى (المسئلة الثالثة) قوله واشكروا لله أمر وليس باباحة فان قيل الشكر اما أن يكون بالقلب أو باللسان أو بالجوارح أما بالقلب فهو اما العلم بصدور النعمة عن ذلك المنعم أو العزم على تعظيمه باللسان وبالجوارح أما ذلك العلم فهو من لوازم كمال العقل فان العاقل لا ينسى ذلك فاذا كان ذلك العلم ضروريا فكيف يمكن ايجابه وأما العزم على تعظيمه باللسان والجوارح فذلك العزم القلبى مع الاقرار باللسان والعمل بالجوارح فاذا بينا انهما لا يجبان كان العزم بان لا يجب أولى وأما الشكر باللسان فهو اما أن يقر بالاعتراف له بكونه منعما أو بالثناء عليه فهذا غير واجب بالاتفاق بل هو من باب المندوبات وأما الشكر بالجوارح والاعضاء فهو أن يأتى بأفعال دالة على تعظيمه وذلك أيضا غير واجب واذا ثبت هذا فنقول ظهر انه لا يمكن القول بوجوب الشكر قلنا الذى تلخص فى هذا الباب انه يجب عليه اعتقاد كونه مستحقا للتعظيم واظهار ذلك باللسان أو بسائر الافعال ان وجدت هناك تهمة أما قوله تعالى ان كنتم اياه تعبدون ففيه مسائل (المسئلة الاولى) فى هذه الآية وجوه (أحدها) واشكروا لله ان كنتم عارفين بالله وبنعمه فعبر عن معرفة الله تعالى بعبادته اطلاقا لاسم الاثر على المؤثر (وثانيها) معناه ان كنتم تريدون أن تعبدوا الله فاشكروه فان الشكر رأس العبادات (وثالثها) واشكروا لله الذى رزقكم هذه النعم ان كنتم اياه تعبدون أى ان صح انكم تخصونه بالعبادة وتقرون انه سبحانه هو المنعم لاغير عن أنس رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى انى والجن والانس فى نبأ عظيم أخلق ويعبد غيرى وأرزق ويشكر غيرى (المسئلة الثانية) احتج من قال ان المعلق بلفظان لا يكون عدما عند عدم ذلك الشئ بهذه الآية فانه تعالى علق الامر بالشكر بكلمة ان على فعل العبادة مع ان من لا يفعل هذه العبادات يجب عليه الشكر ايضا ﴿ قوله تعالى

(انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله فمن اضطر غير باغ ولاعاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم) اعلم انه سبحانه وتعالى لما أمرنا فى الآية السالفة بتناول الحلال فصل فى هذه الآية أنواع الحرام والكلام فيها على نوعين (النوع الاول) ما يتعلق

وأما الاستفهام فخارج عنه وارد عليه لانكار مايفيده واستقباح ما يقتضيه لأنه من تمامه كما فى صورة النفى وكذا الحال فيما اذا كانت الهمزة لانكار الوقوع ونفيه مع كونه بمنزلة صريح النفى كما سيأتى تحقيقه فى قوله تعالى أولو كنا كارهين وقيل الواو حالية ولكن التحقيق أن المعنى يدور على معنى العطف فى سائر اللغات أيضا (ومثل الذين كفروا) جملة ابتدائية واردة لتقرير ما قبلها بطريق التصوير وفيها مضاف قد حذف لدلالة مثل عليه ووضع الموصول موضع الضمير الراجع الى ما يرجع اليه الضمائر السابقة لذمهم بما فى حيز الصلة وللاشعار بعلة ما ثبت لهم من الحكم والتقدير مثل ذلك القائل وحاله الحقيقة لغرابتها بأن تسمى مثلا وتسير فى الآفاق فيما ذكر من دعوته اياهم الى اتباع الحق وعدم رفعهم اليه رأسا لانهماكهم فى التقليد واخلادهم الى ما هم عليه من الضلالة وعدم فهمهم من جهة الداعى الى الدعاء من غير أن يلقوا اذهانهم الى ما يلقى عليهم (كمثل الذى ينعق بما لا يسمع الا دعاء ونداء) من البهائم فانها لا تسمع الا صوت الراعى وهتفه بها من غير فهم لكلامه أصلا وقيل انما حذف المضاف من الموصول الثانى لدلالة كلمة ما عليه فانها عبارة عنه مشعرة

مع ما فى حيز الصلة بما هو مدار التمثيل أى مثل الذين كفروا فيما ذكر من انهماكهم فيما هم فيه وعدم التدبر فيما ألقى
اليهم من الآيات كمثل بهائم الذى ينعق بها وهى لاتسمع منه الاجرس النغمة ودوى الصوت
وقيل المراد تمثيلهم فى اتباع آبائهم على ظاهر حالهم جاهلين بحقيقتها بالبهائم التى تسمع الصوت ولاتفهم ماتحته وقيل تمثيلهم فى دعائهم الاصنام بالناعق فى نعقه وهو تصويته على البهائم وهذا غنى عن الاضمار لكن لايساعده قوله الادعاء ونداء فان الاصنام بمعزل من ذلك وقد عرفت أن حسن التمثيل فيما تشابه افراد الطرفين (صم بكم عمى) بالرفع على الذم أى هم صم الخ (فهم لايعقلون) شيئا لان طريق التعقل هو التدبر فى مبادى الامور المعقولة والتأمل فى ترتيبها وذلك انما يحصل باستماع آيات الله ومشاهدة حججه الواضحة والمفاوضة مع من يؤخذ منه العلوم فاذا كانوا صما بكما عميا فقد انسد عليهم ابواب التعقل وطرق الفهم بالكلية (يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم) أى من مستلذاته (واشكروا لله) الذى رزقكموها والالتفات لتربية المهابة (ان كنتم اياه تعبدون) فان عبادته تعالى لاتتم الا بالشكر له وعن النبى صلى الله عليه وسلم يقول الله عزوجل انى والانس والجن فى نبأ

بالتفسير والنوع الثانى مايتعلق بالاحكام التى استنبطها العلماء من هذه الآية (النوع الاول) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان كلمة انما على وجهين (احدهما) أن تكون حرفا واحدا كقولك انما دارى دارك وانما مالى مالك (الثانى) أن تكون ما منفصلة من أن وتكون مابمعنى الذى كقولك ان ما أخذت مالك وان ماركبت دابتك وجاء فى التنزيل على الوجهين أما على الاول فقوله انما الله اله واحد وانما أنت نذير واما على الثانى فقوله انما صنعوا كيد ساحر ولو نصبت كيد ساحر على أن تجعل انما حرفا واحدا كان صوابا وقوله انما اتخذتم من دون الله أوثانا مودة بينكم تنصب المودة وترفع على هذين الوجهين واختلفوا فى حكمها على الوجه الاول فمنهم من قال انها تفيد الحصر واحتجوا عليه بالقرآن والشعر والقياس أما القرآن فقوله تعالى انما الله اله واحد أى ماهو الا اله واحد وقال انما الصدقات للفقراء والمساكين أى لهم لالغيرهم وقال تعالى لمحمد قل انما أنا بشر مثلكم أى ما أنا الا بشر مثلكم وكذا هذه الآية فانه تعالى قال فى آية أخرى قل لاأجد فيما أوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير فصارت الآيتان واحدة فقوله انما حرم عليكم فى هذه الآية مفسر لقوله قل لاأجد فيما أوحى الى محرما الا كذا فى تلك الآية وأما الشعر فقول الاعشى

ولست بالاكثر منهم حصى ❊ وانما العزة للكاثر

وقول الفرزدق

انا الذائد الحامى الذمار وانما ❊ يدافع عن احسابهم أنا أومثلى

وأما القياس فهو ان كلمة ان للاثبات وكلمة ما للنفى فاذا اجتمعا فلا بد وان يبقيا على أصليهما فاما أن يفيدا ثبوت غير المذكور ونفى المذكور وهو باطل بالاتفاق أو ثبوت المذكور ونفى غير المذكور وهو المطلوب واحتج من قال انه لايفيد الحصر بقوله تعالى انما أنت نذير ولقد كان غيره نذيرا وجوابه معناه ما أنت الا نذير فهو يفيد الحصر ولاينفى وجود نذير آخر (المسئلة الثانية) قرئ أحرم على البناء للفاعل وحرم للبناء للمفعول وحرم بوزن كرم (المسئلة الثالثة) قال الواحدى الميتة مافارقته الروح من غير ذكاة مما يذبح وأن الدم فكانت العرب تجعل الدم فى المباعر وتشويها ثم تأكلها فحرم الله الدم وقوله لحم الخنزير أراد الخنزير بجميع أجزائه لكنه خص اللحم لانه المقصود بالاكل وقوله وما أهل به لغير الله قال الاصمعى الاهلال أصله رفع الصوت فكل رافع صوته فهو مهل وقال ابن أحمر

يهل بالفدفد ركبانها ❊ كما يهل الراكب المعتمر

هذا معنى الاهلال فى اللغة ثم قيل للمحرم مهل لرفعه الصوت بالتلبية عند الاحرام هذا معنى الاهلال يقال أهل فلان بحجة أو عمرة أى أحرم بها وذلك لانه يرفع الصوت بالتلبية عند الاحرام والذابح مهل لان العرب كانوا يسمون الاوثان عند الذبح ويرفعون أصواتهم بذكرها ومنه استهل الصبى فمعنى قوله وما أهل به لغير الله يعنى ماذبح للاصنام وهو قول مجاهد والضحاك وقتادة وقال الربيع بن أنس وابن زيد يعنى ماذكر عليه غير

اسم الله وهذا القول أولى لانه أشد مطابقة للفظ قال العلماء لوأن مسلما ذبح ذبيحة وقصد بذبحها التقرب الى غير الله صار مرتدا وذبيحته ذبيحة مرتد وهذا الحكم فى غير ذبائح أهل الكتاب أما ذبائح أهل الكتاب فتحل لنا لقوله تعالى وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم أما قوله تعالى فمن اضطر ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ نافع وابن كثير وابن عامر والكسائى فمن اضطر بضم النون والباقون بالكسر فالضم للاتباع والكسر على أصل الحركة لالتقاء الساكنين (المسئلة الثانية) اضطر احوج والجئ وهو افتعل من الضرورة وأصله من الضرر وهو الضيق (المسئلة الثالثة) لما حرم الله تعالى تلك الاشياء استثنى عنها حال الضرورة وهذه الضرورة لها سببان (أحدهما) الجوع الشديد وأن لا يجد مأكولا حلالا يسد به الرمق فعند ذلك يكون مضطرا (الثانى) اذا أكرهه على تناوله مكره فيحل له تناوله (المسئلة الرابعة) ان الاضطرار ليس من افعال المكلف حتى يقال انه لا اثم عليه فيه ان الله غفور رحيم فاذا لابد ههنا من اضمار وهو الاكل والتقدير فمن اضطر فأكل فلا اثم عليه والحذف ههنا كالحذف فى قوله فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر أى فأفطر فحذف فافطر وقوله فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة ومعناه فحلق ففدية وانما جاز الحذف لعلم المخاطبين بالحذف ولدلالة الخطاب عليه أما قوله تعالى غير باغ ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال الفراء غير ههنا لا تصلح أن تكون بمعنى الاستثناء لان غير ههنا بمعنى النفى ولذلك عطف عليها الا انها فى معنى لا وهى ههنا حال للمضطر كانك قلت فمن اضطر لا باغيا ولا عاديا فهو له حلال (المسئلة الثانية) أصل البغى فى اللغة الفساد وتجاوز الحد قال الليث البغى فى عدو الفرس اختيال ومروح وانه يبغى فى عدوه ولا يقال فرس باغ والبغى الظلم والخروج عن الانصاف ومنه قوله تعالى والذين اذا أصابهم البغى هم ينتصرون وقال الاصمعى يقال بغى الجرح يبغى بغيا اذا بدأ بالفساد وبغت السماء اذا كثر مطرها حتى تجاوز الحد وبغى الجرح والبحر والسحاب اذا طغا أما قوله تعالى ولا عاد فالعدو هو التعدى فى الامور وتجاوز ما ينبغى أن يقتصر عليه يقال عدا عليه عدوا وعدوانا وعديا واعتداء وتعديا اذا ظلمه ظلما مجاوزا للحد وعدا طوره جاوز قدره (المسئلة الثالثة) لاهل التأويل فى قوله غير باغ ولا عاد قولان (أحدهما) أن يكون قوله غير باغ ولا عاد مختصا بالاكل (والثانى) أن يكون عاما فى الاكل وغيره أما على القول الاول ففيه وجوه (الاول) غير باغ وذلك بان يجد حلالا تكرهه النفس فعدل الى أكل الحرام اللذيذ ولا عاد أى متجاوز قدر الرخصة (الثانى) غير باغ للذة أى طالب لها ولا عاد متجاوز سد الجوعة عن الحسن وقتادة والربيع ومجاهد وابن زيد (الثالث) غير باغ على مضطر آخر بالاستيلاء عليه ولا عاد فى سد الجوعة (القول الثانى) أن يكون المعنى غير باغ على امام المسلمين فى السفر من البغى ولا عاد بالمعصية أى مجاوز طريقة المحقين والكلام فى ترجيح أحد هذين التأويلين على الآخر سيجئ ان

عظيم أخلق ويعبد غيرى وأرزق ويشكر غيرى (انما حرم عليكم الميتة) أى اكلها والانتفاع بها وهى التى ماتت على غير ذكاة والسمك والجراد خارجان عنها بالعرف او استثناء الشرع خروج الطحال من الدم (والدم ولحم الخنزير) انما خص لحمه مع أن سائر أجزائه أيضا فى حكمه لانه معظم ما يؤكل من الحيوان وسائر أجزائه بمنزلة التابع له (وما أهل به لغير الله) أى رفع به الصوت عند ذبحه للصنم والاهلال أصله رؤية الهلال لكن لما جرت العادة برفع الصوت بالتكبير عندها سمى ذلك اهلالا ثم قيل لرفع الصوت وان كان لغيره (فمن اضطر غير باغ) بالاستئثار على مضطر آخر (ولا عاد) سد الرمق والجوعة وقيل غير باغ على الوالى ولا عاد بقطع الطريق وعلى هذا لا يباح للعاصى بالسفر وهو ظاهر مذهب الشافعى وقول أحمد رحمهما الله

شاء الله تعالى أما قوله فلا اثم عليه ففيه سؤالان (أحدهما) أن الاكل فى تلك الحالة واجب وقوله لا اثم عليه يفيد الاباحة (الثانى) أن المضطر كالملجأ الى الفعل والملجأ لا يوصف بانه لا اثم عليه قلنا قد بينا فى تفسير قوله فلا جناح عليه أن يطوف بهما أن نفى الاثم قدر مشترك بين الواجب والمندوب والمباح وأيضا فقوله تعالى فلا اثم عليه معناه رفع الحرج والضيق واعلم أن هذا الجائع ان حصلت فيه شهوة الميتة ولم يحصل فيه النفرة الشديدة فانه يصير ملجأ الى تناول ما يسد به الرمق كما يصير ملجأ الى الهرب من السبع اذا أمكنه ذلك أما اذا حصلت النفرة الشديدة فانه بسبب تلك النفرة يخرج عن ان يكون ملجأ ولزمه تناول الميتة على ما هو عليه من النفار وههنا يتحقق معنى الوجوب أما قوله تعالى فى آخر الآية ان الله غفور رحيم ففيه اشكال وهو انه لما قال فلا اثم عليه فكيف يليق أن يقول بعده ان الله غفور رحيم فان الغفران انما يكون عند حصول الاثم والجواب من وجوه (أحدها) ان المقتضى للحرمة قائم فى الميتة والدم الا أنه زالت الحرمة لقيام المعارض فلما كان تناوله تناولا لما حصل فيه المقتضى للحرمة عبر عنه بالمغفرة ثم ذكر بعده انه رحيم يعنى لاجل الرحمة عليكم ابحت لكم ذلك (وثانيها) لعل المضطر يزيد على تناول الحاجة فهو سبحانه غفور بان يغفر ذنبه فى تناول الزيادة رحيم حيث أباح فى تناول قدر الحاجة (وثالثها) أنه تعالى لما بين هذه الاحكام عقبها بكونه غفورا رحيما لانه غفور للعصاة اذا تابوا رحيم بالمطيعين المستمرين على نهج حكمه سبحانه وتعالى (النوع الثانى) من الكلام فى هذه الآية المسائل الفقهية التى استنبطها العلماء منها وهى مرتبة على فصول

(الفصل الاول فيما يتعلق بالميتة والكلام فيه مرتب على مقدمة ومقاصد) أما المقدمة ففيها ثلاث مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا فى أن التحريم المضاف الى الاعيان هل يقتضى الاجمال فقال الكرخى انه يقتضى الاجمال لان الاعيان لا يمكن وصفها بالحل والحرمة فلابد من صرفهما الى فعل من افعالنا فيها وليست جميع أفعالنا فيها محرمة لان تبعيدها عن النفس وعما يجاوز المكان فعل من الافعال فيها وهو غير محرم فاذن لابد من صرف هذا التحريم الى فعل خاص وليس بعض الافعال أولى من بعض فوجب صيرورة الآية مجملة وأما أكثر العلماء فانهم أصروا على انه ليس من المجملات بل هذه اللفظة تفيد فى العرف حرمة التصرف فى هذه الاجسام كما أن الذوات لا تملك وانما يملك التصرفات فيها فاذا قيل فلان يملك جارية فهم كل أحد انه يملك التصرف فيها فكذا ههنا وقد استقصينا الكلام فيه فى كتاب المحصول فى علم الاصول (المسئلة الثانية) لما ثبت الاصل الذى قدمناه وجب أن تدل الآية على حرمة جميع التصرفات الا ما أخرجه الدليل المخصص فان قيل لم لا يجوز تخصيص هذا التحريم بالاكل والذى يدل عليه وجوه (أحدها) أن المتعارف من تحريم الميتة تحريم أكلها (وثانيها) أنه ورد عقيب قوله كلوا من طيبات ما رزقناكم (وثالثها) ما ورد عن الرسول عليه السلام فى خبر شاة ميمونة انما حرم من الميتة أكلها

(فلا اثم عليه) فى تناوله (ان الله غفور) لما فعل (رحيم) بالرخصة ان قيل كلمة انما تفيد قصر الحكم على ما ذكر وكم من حرام لم يذكر قلنا المراد قصر الحرمة على ما ذكر مما استحلوه لا مطلقا أو قصر حرمته على حالة الاختيار كانه قيل انما حرم عليكم هذه الاشياء ما لم تضطروا اليها

(والجواب) عن الاول لانسلم أن المتعارف من تحريم الميتة تحريم اكلها وعن الثانى أن هذه الآية مستقلة بنفسها فلا يجب قصرها على ماتقدم بل يجب اجراؤها على ظاهرها وعن الثالث أن ظاهر القرآن مقدم على خبر الواحد لكن هذا انما يستقيم اذا لم يجوز تخصيص القرآن بخبر الواحد ويمكن أن يجاب عنه بان المسلمين انما رجعوا فى معرفة وجوه الحرمة الى هذه الآية فدل انعقاد اجماعهم على انها غير مخصوصة ببيان حرمة الاكل وللسائل أن يمنع هذا الاجماع (المسئلة الثالثة) الميتة من حيث اللغة هو الذى خرج من ان يكون حيا من دون نقص بنية ولذلك فرقوا بين المقتول والميت وأما من جهة الشرع فهو غير المذكى اما لانه لم يذبح أو أنه ذبح ولكن لم يكن ذبحه ذكاة وسنذكر حد الذكاة فى موضعه فان قيل كيف يصح ذلك وقد قال تعالى فى سورة المائدة حرمت عليكم الميتة والدم ثم ذكر من بعده المنخنقة والموقوذة والمتردية فدل هذا على ان غير المذكى منه ماهو ميتة ومنه ماليس كذلك قلنا لعل الامر كان فى ابتداء الشرع على أصل اللغة وأما بعد استقرار الشرع فالميتة ماذكرناه والله أعلم * أما المقاصد فاعلم أن الخطأ فى المسائل المستنبطة من هذه الآية من وجهين (أحدهما) ماأخرجوه عن الآية وهو داخل فيها (والثانى) ماادخلوه فيها وهو خارج عنها (أما القسم الاول) ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ذهب الشافعى رضى الله عنه فى أظهر أقواله الى انه يحرم الانتفاع بصوف الميتة وشعرها وعظمها وقال مالك يحرم الانتفاع بعظمها خاصة وجل الفقهاء اتفقوا على تحريم الانتفاع بشعر الخنزير واحتج هؤلاء بأن هذه الاشياء ميتة فوجب أن يحرم الانتفاع بها انما قلنا انها ميتة لقوله عليه السلام ماأبين من حى فهو ميت وهذا الخبر يعم الشعر والعظم والكل وأما الذى يدل على ان العظم ميتة خاصة فقوله تعالى من يحيى العظام وهى رميم فثبت انها كانت حية فعند الموت تصير ميتة واذا ثبت انها ميتة وجب أن يحرم الانتفاع بها لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة اعترض المخالف عليه بأن الشعر والصوف لاحياة فيه لان حكم الحياة الادراك والشعور وذلك مفقود فى الشعر ولاجل هذا الكلام ذهب مالك الى تنجيس العظام دون الشعور (والجواب) أن الحياة ليست عبارة عن المعنى المقتضى للادراك والشعور بدليل الآية والخبر أما الآية فقوله تعالى كيف يحيى الارض بعد موتها وأما الخبر فقوله عليه السلام من أحيا أرضا ميتة فهى له والاصل فى الاطلاق الحقيقة فعلمنا أن الحياة فى أصل اللغة ليست عبارة عما ذكرتموه بل عن كون الحيوان أو النبات صحيحا فى مزاجه معتدلا فى حاله غير معترض للفساد والتعفن والتفرق واذا ثبت ذلك ظهر اندراجه تحت الآية واحتج أبو حنيفة بالقرآن والخبر والاجماع والقياس أما القرآن فقوله تعالى ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أثاثا ومتاعا الى حين حيث ذكرها فى معرض المنة والامتنان لايقع بالنجس الذى لايحل الانتفاع به وأما الخبر فقوله عليه السلام فى شاة ميمونة انما حرم من الميتة أكلها وأما الاجماع فهو انهم كانوا يلبسون

جلود الثعالب و يجعلون منها القلانس وعن النخعى كانوا لا يرون بجلود السباع وجلود
الميتة اذا دبغت بأسا وما خصوا حال الشعر وعدمه وقول الشافعى كانوا اشارة الى الصحابة
وليس لاحد أن يقول الثعلب عند الشافعى رضى الله عنه حلال فلهذا يقول باباحته لان
الذكاة شرط بالاتفاق وهو غير حاصل فى هذه الثعالب وأما القياس فلان هذه الشعور
والعظام أجسام منتفع بها غير متعرضة للتعفن والفساد فوجب أن يقضى بطهارتها
كالجلود المدبوغة وأما النفع بشعر الخنزير ففى الفقهاء من منع نجاسته وهو الاسلم ثم قالوا
هب ان عموم قوله حرمت عليكم الميتة يقتضى حرمة الانتفاع بالصوف والعظم وغيرهما
الا ان هذه الدلائل تبيح الانتفاع بها والخاص مقدم على العام فكان هذا الجانب أولى
بالرعاية (المسئلة الثانية) قال أبو حنيفة رضى الله عنه اذا مات فى الماء دابة ليس لها نفس
سائلة لم يفسد الماء قل أو كثر وللشافعى رضى الله عنه قولان فى الماء القليل واحتجوا
للشافعى بانها حيوانات فاذا ماتت صارت ميتة فيحرم استعمالها بمقتضى الآية واذا حرم
استعمالها بمقتضى الآية وجب الحكم بنجاستها واذا ثبت الحكم بنجاستها وجب الحكم
بنجاسة الماء القليل الذى وقعت هى فيه وأجابوا عنه بانها ميتة و يحرم الانتفاع بها ولكن
لم قلتم انها متى كانت كذلك كانت نجسة ثم لم يلزم من نجاستها تنجيس الماء بها واحتجوا
على القول الثانى للشافعى رضى الله عنه بقوله عليه السلام اذا وقع الذباب فى اناء أحدكم
فامقلوه ثم انقلوه فان فى أحد جناحيه داء وفى الآخر دواء أمر بالمقل فربما كان الطعام
حارا فيموت الذباب فيه فلو كان ذلك سببا للتنجيس لما أمر النبى عليه السلام به (المسئلة
الثالثة) للفقهاء مذاهب سبعة فى أمر الدباغ فأوسع الناس فيه قولا الزهرى فانه يجوز
استعمال الجلود بأسرها قبل الدباغ و يليه داود فانه قال تطهر كلها بالدباغ و يليه مالك فانه
قال يطهر ظاهرها دون باطنها و يليه أبو حنيفة فانه قال يطهر كلها الا جلد الخنزير و يليه
الشافعى فانه قال يطهر الكل الا جلد الكلب والخنزير و يليه الاوزاعى وابو ثور فانهما
يقولان يطهر جلد ما يؤكل لحمه فقط و يليه أحمد بن حنبل رضى الله عنهم فانه قال لا يطهر
منها شىء بالدباغ واحتج أحمد بالآية والخبر أما الآية فقوله تعالى حرمت عليكم الميتة أطلق
التحريم وما قيده بحال دون حال وأما الخبر فقول عبد الله بن حكيم أتانا كتاب رسول الله
صلى الله عليه وسلم قبل وفاته أن لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب أجابوا عن التمسك
بالآية بان تخصيص العموم بخبر الواحد و بالقياس جائز وقد وجدا ههنا أما خبر
الواحد فقوله عليه الصلاة والسلام أيما اهاب دبغ فقد طهر وأما القياس فهو أن بالدباغ
يعود الجلد الى ما كان عليه حال الحياة وكما كان حال الحياة طاهرا كذلك بعد الدباغ وهذا
القياس والخبر هما معتمد الشافعى رحمه الله (المسئلة الرابعة) اختلفوا فى انه هل يجوز
انتفاع بالميتة باطعام البازى والبهيمة فنهم من منع منه لانه اذا أطعم البازى ذلك فقد
انتفع بتلك الميتة والآية دالة على تحريم الانتفاع بالميتة فاما اذا أقدم البازى من عند

نفسه على أكل الميتة فهل يجب علينا منعه أم لا فيه احتمالان (المسئلة الخامسة) اختلفوا فى دهن الميتة وودكها هل يجوز الاستصباح به أم لا وهذا ينظر فيه فان كان ذلك مما حلته الحياة أو فى جملته ما هو هذا حاله فالظاهر يقتضى المنع منه وان لم يكن كذلك فهو خارج من جملة الميتة وانما يحرم ذلك لدليل سوى الظاهر وعن عطاء بن جابر قال لما قدم الرسول صلى الله عليه وسلم مكة أتاه الذين يجمعون الاوداك فقالوا يا رسول الله انا نجمع الاوداك وهى من الميتة وغيرها وانما هى للاديم والسفن فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها فنهاهم عن ذلك وأخبرهم بأن تحريمه اياها على الاطلاق أوجب تحريم بيعها كما أوجب تحريم أكلها (المسئلة السادسة) الظاهر يقتضى حرمة السمك والجراد الا انهما خصا بالخبر عن ابن عمر رضى الله عنه قال عليه الصلاة والسلام أحلت لنا ميتتان ودمان أما الميتتان فالجراد والنون وأما الدمان فالطحال والكبد وعن جابر فى قصة طويلة ان البحر ألقى اليهم حوتا فأكلوا منه نصف شهر فلما رجعوا أخبروا النبى عليه الصلاة والسلام بذلك فقال هل عندكم منه شىء تطعمونى وقال عليه الصلاة والسلام فى صفة البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته وأيضا فانه ثبت بالتواتر عن الرسول عليه الصلاة والسلام حل السمك واختلفوا فى السمك الطافى وهو الذى يموت فى الماء حتف انفه فقال مالك والشافعى رضى الله عنهما لا بأس به وقال أبو حنيفة وأصحابه والحسن بن صالح انه مكروه واختلفت الصحابة فى هذه المسئلة أيضا فعن على رضى الله عنه أنه قال ما طفا من صيد البحر فلا تأكله وهذا أيضا مروى عن ابن عباس وجابر بن عبد الله وروى عن أبى بكر الصديق رضى الله عنه وأبى أيوب اباحته وروى أبو بكر الرازى روايات مختلفة عن جابر بن عبد الله أنه عليه الصلاة والسلام قال ما ألقى البحر أو جزر عنه فكلوه وما مات فيه وطفا فلا تأكلوه وأما الشافعى رضى الله عنه فقد احتج بالآية والخبر والمعقول أما الآية فقوله تعالى أحل لكم صيد البحر وطعامه وهذا السمك الطافى من طعام البحر فوجب حله وأما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام أحلت لنا ميتتان السمك والجراد وهذا مطلق وقوله فى البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته وهذا عام وروى عن أنس رضى الله عنه انه عليه الصلاة والسلام قال كل ما طفا على البحر (المسئلة السابعة) قال الشافعى وأبو حنيفة رضى الله عنهما لا بأس بأكل الجراد كله ما أخذته وما وجدته وروى عن مالك رضى الله عنه ان ما وجد ميتا لا يحل وأما ما أخذ حيا ثم قطع رأسه وشوى أكل وما أخذ حيا فغفل عنه حتى يموت لم يؤكل حجة مالك ظاهر الآية وحجة الشافعى وأبى حنيفة قوله عليه السلام أحلت لنا ميتتان السمك والجراد فوجب حملهما على الاطلاق فتبين بذلك أن قطع رأسه أن جعل له ذكاة فهو كالشاة المذكاة فى أنه لا يكون ميتة فلا يكون لقوله عليه السلام أحلت لنا ميتتان فائدة وقال عبد الله بن أبى أوفى غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سبع غزوات نأكل

الجراد ولا نأكل غيره فلم يفرق بين ميته و بين مقتوله (المسئلة الثامنة) اختلفوا فى الجنين اذا خرج ميتا بعد ذبح الام فقال أبو حنيفة لايؤكل الا أن يخرج حيا فيذبح وهو قول حماد وقال الشافعى وأبو يوسف ومحمد انه يؤكل وهذا هو المروى عن على وابن مسعود وابن عمر وقال مالك ان تم خلقه ونبت شعره أكل والا لم يؤكل وهو قول سعيد بن المسيب واحتج أبو حنيفة بظاهر هذه الآية وهو أنه ميتة فوجب أن يحرم قال الشافعى أخصص هذا العموم بالخبر والقياس أما الخبر فهو انا أجمعنا على ان المذكى مباح وهذا مذكى لما روى أبو سعيد الخدرى وأبو الدرداء وأبو امامة وكعب بن مالك وابن عمر وأبو أيوب وأبو هريرة رضى الله عنهم عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال ذكاة الجنين ذكاة أمه وتقريره أن كون الذكاة سببا للاباحة حكم شرعى فجاز أن تكون ذكاة الجنين حاصلة شرعا بتحصيل ذكاة أمه أجاب الحنفيون بان قوله ذكاة الجنين ذكاة أمه يحتمل أن يريد به ان ذكاة أمه ذكاة له ويحتمل أن يريد به ايجاب تذكيته كما تذكى أمه وانه لايؤكل بغير ذكاة كقوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض ومعناه كعرض السموات والارض وكقول القائل قولى قولك ومذهبى مذهبك وانما المعنى قولى كقولك ومذهبى كمذهبك وقال الشاعر فعيناك عيناها وجيدك جيدها * واذا ثبت ماذكرنا كان أحد الاحتمالين ايجاب تذكيته وانه لايؤكل غير مذكى فى نفسه والآخر ان ذكاة أمه تبيح أكله واذا كان كذلك لم يجز تخصيص الامر بل يجب حمله على المعنى الموافق للآية أجاب الشافعى رضى الله عنه من وجوه (أحدها) ان على الاحتمال الذى ذكرتموه لابد فيه من اضمار وهو ان ذكاة الجنين كذكاة أمه والاضمار خلاف الاصل (وثانيها) انه لايسمى جنينا الاحال كونه فى بطن أمه ومتى ولد لايسمى جنينا والنبى عليه الصلاة والسلام انما اثبت له الذكاة حال كونه جنينا فوجب أن يكون فى تلك الحالة مذكى بذكاتها (وثالثها) ان حمل الخبر على ماذكرت من ايجاب ذكاته اذا خرج حيا تسقط فائدته لان ذلك معلوم قبل وروده (ورابعها) ماروى عن أبى سعيد انه عليه الصلاة والسلام سئل عن الجنين يخرج ميتا قال ان شئتم فكلوه فان ذكاته ذكاة أمه وأما القياس فمن وجوه (أحدها) انا أجمعنا على أن من ضرب بطن امرأة فماتت وألقت جنينا ميتا لم ينفرد الجنين بحكم نفسه ولو خرج الولد حيا ثم مات انفرد بحكم نفسه دون أمه فى ايجاب الغرة فكذلك جنين الحيوان اذا مات عن ذبح أمه وخرج ميتا كان تبعا للام فى الذكاة واذا خرج حيا لم يؤكل حتى يذكى (وثانيها) ان الجنين حال اتصاله بالام فى حكم عضو من أعضائها فوجب أن يحل بذكاتها كسائر الاعضاء (وثالثها) الواجب فى الولد أن يتبع الام فى الذكاة كما يتبع الولد الام فى العتاق والاستيلاد والكتابة ونحوها (المسئلة التاسعة) ماقطع من الحى من الابعاض فهو محرم لانه ميتة فوجب أن يكون حراما انما قلنا انه ميتة للنص والمعقول أما النص فقوله عليه الصلاة والسلام ماأبين من حى فهو ميت وأما المعقول فهو ان ذلك

البعض كان حيالانه يدرك الالم واللذة وبالقطع زال ذلك الوصف فصار ميتافوجب أن يحرم لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة (المسئلة العاشرة) اختلفوا فى ان ذبح مالايؤكل لحمه هل يستعقب طهارة الجلد فعند الشافعى رضى الله عنه لايستعقبه لان هذا الذبح لايستعقب حل الاكل فوجب أن لايستعقب الطهارة كذبح المجوسى وعند أبى حنيفة يستعقبه (القسم الثانى) مماداخل فى الآية وليس منها وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم أن قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة والدم وحرمت عليكم الميتة لايقتضى تحريم ماماتت فيه من المائعات وانما يقتضى تحريم عين الميتة وماجاور الميتة فلايسمى ميتة فلايتناوله لفظ التحريم كالسمن اذاوقعت فيه فأرة وماتت فانه لايتناولها هذا الظاهر وجملة الكلام فى هذا الباب تدور على فصلين (أحدهما) أما الذى ينجس بمجاورته الميتة فيحرم وأما الذى لاينجس فلايحرم (والثانى) ان الذى ينجس كيف الطريق الى تطهيره (المسئلة الثانية) سأل عبدالله بن المبارك أباحنيفة عن طائر وقع فى قدر مطبوخ فمات فقال أبوحنيفة لاصحابه ماترون فيهافذكروا له عن ابن عباس ان اللحم يؤكل بعدمايغسل ويراق المرق فقال أبوحنيفة بهذا نقول على شريطة ان كان وقع فيهافى حال سكونها كمافى هذه الرواية وان كان وقع فى حال غليانها لم يؤكل اللحم ولا المرق قال ابن المبارك ولم ذاك قال لانه اذا سقط فيهافى حال غليانهافمات فقد داخلت الميتة اللحم واذاوقع فيهافى حال سكونهافمات فانما رشحت الميتة اللحم قال ابن المبارك وعقد بيده ثلاثين هذازرين بالفارسية يعنى الذهب وروى ابن المبارك مثل هذا عن الحسن (المسئلة الثالثة) قال أبوحنيفة لبن الشاة الميتة وأنفحتها طاهرتان وقال الشافعى ومالك لايحل هذا اللبن والانفحة وقال الليث لاتؤكل البيضة التى تخرج من دجاجة ميتة واعلم أن الشافعى رضى الله عنه لايتمسك فى هذه المسئلة بظاهر قوله حرمت عليكم الميتة لان اللبن لايوصف بأنه ميتة فوجب الرجوع فيه نفيا واثباتا الى دليل آخر ومعتمد الشافعى ان اللبن لوكان مجموعافى اناء فسقط فيه شئ من الميتة ينجس فكذلك اذاماتت وهوفى ضرعها وهكذا الخلاف فى الانفحة أما البيض اذاأخرج من جوف الدجاج فهو طاهر اذاغسل ويحل أكله لان القشرة اذا صلبت حجزت بين المأكول وبين الميتة فيحل ولذلك لوكانت البيضة غيرمنعقدة لحرمت ولنختم هذا الفصل بمسائل مشتركة بين القسمين (المسئلة الاولى) اختلف المتكلمون فى ان الميتة هل تكون ميتة بمعنى الموت فمنهم من أثبت الموت بمعنى مضاد للحياة على ماقال تعالى هوالذى خلق الموت والحياة ومنهم من قال انه عدم الحياة عما من شأنه أن يقبل الحياة وهذا أقرب (المسئلة الثانية) اختلفوا فى ان حرمة الميتة هل تقتضى نجاستها والحق ان حرمة الانتفاع لاتقتضى النجاسة لانه لايمتنع فى العقل أن يحرم الانتفاع بها ويحل الانتفاع بماجاورها الاانه قدثبت بالاجماع ان الميتة نجسة

(الفصل الثانى فى تحريم الدم وفيه مسئلتان) (المسئلة الاولى) الشافعى رضى الله عنه

حرم جميع الدماء سواء كان مسفوحا أوغير مسفوح وقال أبوحنيفة دم السمك ليس بمحرم أما الشافعى فانه تمسك بظاهر هذه الآية وهو قوله انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وهذا دم فوجب أن يحرم وأبو حنيفة تمسك بقوله تعالى قل لا أجد فيما أوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا فصرح بانه لم يجد شيئا من المحرمات الا هذه الامور فالدم الذى لا يكون مسفوحا وجب أن لا يكون محرما بمقتضى هذه الآية فاذن هذه الآية خاصة وقوله حرمت عليكم الميتة والدم عام والخاص مقدم على العام أجاب الشافعى رضى الله عنه بأن قوله قل لا أجد فيما أوحى الى محرما ليس فيه دلالة على تحليل غير هذه الاشياء المذكورة فى هذه الآية بل على أنه تعالى ما بين له الا تحريم هذه الاشياء وهذا لا ينافى أن يبين له بعد ذلك تحريم ماعداها فلعل قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة نزلت بعد ذلك فكان ذلك بيانا لتحريم الدم سواء كان مسفوحا أوغير مسفوح اذا ثبت هذا وجب الحكم بحرمة جميع الدماء ونجاستها فتجب ازالة الدم عن اللحم ما أمكن وكذا فى السمك وأى دم وقع فى الماء والثوب فانه ينجس ذلك المورود (المسئلة الثانية) اختلفوا فى قوله عليه الصلاة والسلام أحلت لنا ميتتان ودمان الطحال والكبد هل يطلق اسم الدم عليهما فيكون استثناء صحيحا أم لا فنهم من منع ذلك لان الكبد يجرى مجرى اللحم وكذا الطحال وانما يوصفان بذلك تشبيها ومنهم من يقول هو كالدم الجامد ويستدل عليه بالحديث

(الفصل الثالث) فى الخنزير وفيه مسائل (المسئلة الاولى) أجمعت الامة على ان الخنزير بجميع أجزائه محرم وانما ذكر الله تعالى لحمه لان معظم الانتفاع متعلق به وهو كقوله اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فخص البيع بالنهى لما كان هو أعظم المهمات عندهم أما شعر الخنزير فغير داخل فى الظاهر وان أجمعوا على تحريمه وتنجيسه واختلفوا فى انه هل يجوز الانتفاع به للخرز فقال أبو حنيفة ومحمد يجوز وقال الشافعى رحمه الله لا يجوز وقال أبو يوسف أكره الخرز به وروى عنه الاباحة حجة أبى حنيفة ومحمد انا نرى المسلمين يقرون الاساكفة على استعماله من غير نكير ظهر منهم ولان الحاجة ماسة اليه واذا قال الشافعى فى دم البراغيث انه لا ينجس الثوب لمشقة الاحتراز فهلا جاز مثله فى شعر الخنزير اذا خرز به (المسئلة الثانية) اختلفوا فى خنزير الماء قال ابن أبى ليلى ومالك والشافعى والاوزاعى لا بأس بأكل شئ يكون فى البحر وقال أبو حنيفة وأصحابه لا يؤكل حجة الشافعى قوله تعالى أحل لكم صيد البحر وطعامه وحجة أبى حنيفة ان هذا خنزير فيحرم لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وقال الشافعى الخنزير اذا أطلق فانه يتبادر الى الفهم خنزير البر لا خنزير البحر كما ان اللحم اذا أطلق يتبادر الى الفهم لحم غير السمك لا لحم السمك بالاتفاق ولان خنزير الماء لا يسمى خنزيرا على الاطلاق بل يسمى خنزير الماء (المسئلة الثالثة) للشافعى رضى الله عنه قولان فى انه هل يغسل

الاناء من ولوغ الخنزير سبعا (أحدهما) نعم تشبيها له بالكلب (والثانى) لالان ذلك التشديد
انما كان فطما لهم عن مخالطة الكلاب وهم ما كانوا يخالطون الخنزير فظهر الفرق
(الفصل الرابع فى تحريم ما أهل به لغير الله) من الناس من زعم ان المراد بذلك ذبائح عبدة
الاوثان الذين كانوا يذبحون لاوثانهم كقوله تعالى وما ذبح على النصب وأجازوا ذبيحة
النصرانى اذا سمى عليها باسم المسيح وهو مذهب عطاء ومكحول والحسن والشعبى وسعيد
ابن المسيب وقال مالك والشافعى وأبو حنيفة وأصحابه لا يحل ذلك والحجة فيه انهم اذا
ذبحوا على اسم المسيح فقد أهلوا به لغير الله فوجب أن يحرم وروى عن على بن أبى طالب
رضى الله عنه انه قال اذا سمعتم اليهود والنصارى يهلون لغير الله فلا تأكلوا واذا لم
تسمعوهم فكلوا فان الله تعالى قد أحل ذبائحهم وهو يعلم ما يقولون واحتج المخالف
بوجوه (الاول) انه تعالى قال وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وهذا عام (الثانى) أنه
تعالى قال وما ذبح على النصب فدل على أن المراد بقوله وما أهل به لغير الله هو المراد بقوله
وما ذبح على النصب (الثالث) ان النصرانى اذا سمى الله تعالى وانما يريد به المسيح فاذا
كانت ارادته اذلك لم تمنع حل ذبيحته مع انه يهل به لغير الله فكذلك ينبغى أن يكون حكمه
اذا أظهر ما يضمره عند ذكر الله وارادته المسيح (والجواب عن الاول) ان قوله وطعام
الذين أوتوا الكتاب حل لكم عام وقوله وما أهل به لغير الله خاص والخاص مقدم على
العام (وعن الثانى) ان قوله وما ذبح على النصب لا يقتضى تخصيص قوله وما أهل به لغير
الله لانهما آيتان متباينتان ولا مساواة بينهما (وعن الثالث) انا انما كلفنا بالظاهر
لا بالباطن فاذا ذبحه على اسم الله وجب أن يحل ولا سبيل لنا الى الباطن
(الفصل الخامس) القائلون بأن كلمة انما للحصر اتفقوا على ان ظاهر الآية يقتضى أن
لا يحرم سوى هذه الاشياء لكنا نعلم ان فى الشرع أشياء أخر سواها من المحرمات فتصير كلمة
انما متروكة الظاهر فى العمل ومن قال انها لا تفيد الحصر فالاشكال زائل
(الفصل السادس فى المضطر) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال الشافعى رضى الله عنه
قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد معناه ان من كان مضطرا ولا يكون موصوفا بصفة
البغى ولا بصفة العدوان البتة فأكل فلا اثم عليه وقال ابو حنيفة معناه فمن اضطر
فأكل غير باغ ولا عاد فى الاكل فلا اثم عليه فخصص صفة البغى والعدوان بالاكل ويتفرع
على هذا الاختلاف ان العاصى بسفره هل يترخص أم لا فقال الشافعى رضى الله عنه
لا يترخص لانه موصوف بالعدوان فلا يندرج تحت الآية وقال ابو حنيفة بل يترخص
لانه مضطر غير باغ ولا عاد فى الاكل فيندرج تحت الآية واحتج الشافعى على قوله بهذه
الآية وبالمعقول أما الآية فهى انه سبحانه وتعالى حرم هذه الاشياء على الكل بقوله
حرمت عليكم الميتة والدم ثم أباحها للمضطر الذى يكون موصوفا بأنه غير باغ ولا عاد
والعاصى بسفره غير موصوف بهذه الصفة لان قولنا فلان ليس بمتعد نقيض لقولنا فلان

متعدو يكفى فى صدقه كونه متعديا فى أمر ما من الامور سواء كان فى السفر أوفى الاكل أوفى غيرهما واذا كان اسم المتعدى يصدق بكونه متعديا فى أمر ما أى أمر كان وجب أن يكون قولنا فلان غير متعد لا يصدق الا اذا لم يكن متعديا فى شئ من الاشياء البتة فاذا قولنا غير باغ ولا عاد لا يصدق الا اذا انتفى عنه صفة التعدى من جميع الوجوه والعاصى بسفره متعد بسفره فلا يصدق عليه كونه غير عاد واذا لم يصدق عليه ذلك وجب بقاؤه تحت الآية وهو قوله حرمت عليكم الميتة والدم أقصى ما فى الباب أن يقال هذا يشكل بالعاصى فى سفره فانه يترخص مع انه موصوف بالعدوان لكنا نقول انه عام دخله التخصيص فى هذه الصورة والفرق بين الصورتين ان الرخصة اعانة على السفر فاذا كان السفر معصية كانت الرخصة اعانة على المعصية أما اذا لم يكن السفر فى نفسه معصية لم تكن الاعانة عليه اعانة على المعصية فظهر الفرق واعلم ان القاضى وأبا بكر الرازى نقلا عن الشافعى أنه قال فى تفسير قوله غير باغ ولا عاد أى غير باغ على امام المسلمين ولا عاد بأن لا يكون سفره فى معصية ثم قالا تفسير الآية غير باغ ولا عاد فى الاكل أولى مما ذكره الشافعى رضى الله عنه وذلك لان قوله غير باغ ولا عاد شرط والشرط بمنزلة الاستثناء فى انه لا يستقل بنفسه فلا بد من تعلقه بمذكور وقد علمنا انه لا مذكور الا الاكل لانا بينا أن معنى الآية فمن اضطر فأكل غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه واذا كان كذلك وجب أن يكون متعلقا بالاكل الذى هو فى حكم المذكور دون السفر الذى هو البتة غير مذكور واعلم أن هذا الكلام ضعيف وذلك لانا بينا ان قوله غير باغ ولا عاد لا يصدق الا اذا انتفى عنه البغى والعدوان فى كل الامور فيدخل فيه نفى العدوان بالسفر ضمنا ولا نقول اللفظ يدل على التعيين وأما تخصيصه بالاكل فهو تخصيص من غير ضرورة فكان على خلاف الاصل ثم الذى يدل على أنه لا يجوز صرفه الى الاكل وجوه (أحدها) أن قوله غير باغ ولا عاد حال من الاضطرار فلا بد وأن يكون وصف الاضطرار باقيا مع بقاء كونه غير باغ ولا عاد فلو كان المراد بكونه غير باغ ولا عاد كونه كذلك فى الاكل لاستحال أن يبقى وصف الاضطرار معه لانه حال الاكل لا يبقى وصف الاضطرار (وثانيها) ان الانسان ينفر بطبعه عن تناول الميتة والدم وما كان كذلك لم يكن هناك حاجة الى النهى عنه فصرف هذا الشرط الى التعدى فى الاكل يخرج الكلام عن الفائدة (وثالثها) أن كونه غير باغ ولا عاد يفيد نفى ماهية البغى ونفى ماهية العدوان وهذه الماهية انما تنتفى عند انتفاء جميع افرادها والعدوان فى الاكل أحد افراد هذه الماهية وكذا العدوان فى السفر فرد آخر من افرادها فاذا نفى العدوان يقتضى نفى العدوان من جميع هذه الجهات فكان تخصيصه بالاكل غير جائز وأما الشافعى رضى الله عنه فانه لا يخصصه بنفى العدوان فى السفر بل يحمله على ظاهره وهو نفى العدوان من جميع الوجوه وذلك يستلزم نفى العدوان فى السفر وحينئذ يحقق مقصوده (ورابعها) أن الاحتمال الذى ذكرناه تأيد باية أخرى وهى قوله تعالى فمن اضطر فى مخمصة

غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم فبين فى هذه الآية أن المضطر انما يترخص اذا لم يكن متجانفا لاثم وهو الذى قلناه من ان الآية تقتضى أن لا يكون موصوفا بالبغى والعدوان فى أمر من الامور واحتج أبو حنيفة رضى الله عنه بوجوه (أحدها) قوله تعالى فى آية أخرى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وهذا الشخص مضطر فوجب أن يترخص (وثانيها) قوله تعالى ولا تقتلوا أنفسكم ان الله كان بكم رحيما وقال ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة والامتناع من الاكل سعى فى قتل النفس والقاء للنفس فى التهلكة فوجب أن يحرم (وثالثها) روى أنه عليه السلام رخص للمقيم يوما وليلة وللمسافر ثلاثة أيام ولياليها ولم يفرق فيه بين العاصى والمطيع (ورابعها) أن العاصى بسفره اذا كان نائما فأشرف على غرق أو حرق يجب على الحاضر الذى يكون فى الصلاة أن يقطع صلاته لانجائه من الغرق أو الحرق فلأن يجب عليه فى هذه الصورة أن يسعى فى انقاذ المهجة أولى (وخامسها) أن العاصى بسفره له أن يدفع اسباب الهلاك كالفيل والجمل الصول والحية والعقرب بل يجب عليه فكذا ههنا (وسادسها) أن العاصى بسفره اذا اضطر فلو أباح له رجل شيئا من ماله فانه يحل له ذلك بل يجب عليه فكذا ههنا والجامع دفع الضرر عن النفس (وسابعها) أن المؤنة فى دفع ضرر الناس أعظم فى الوجوب من كل ما يدفع المرء من المضار عن نفسه فكذلك يدفع ضرر الهلاك عن نفسه بهذا الاكل وان كان عاصيا (وثامنها) أن الضرورة تبيح تناول طعام الغير من دون الرضا بل على سبيل القهر وهذا التناول محرم لولا الاضطرار فكذا ههنا أجاب الشافعى عن التمسك بالعمومات بأن دليلنا النافى للترخص أخص من دلائلهم المرخصة والخاص مقدم على العام وعن الوجوه القياسية بانه يمكنه الوصول الى استباحة هذه الرخص بالتوبة واذا لم يتب فهو الجانى على نفسه ثم عارض هذه الوجوه بوجه قوى وهو ان الرخصة اعانة على السفر فاذا كان السفر معصية كانت الرخصة اعانة على المعصية وذلك محال لان المعصية ممنوع منها والاعانة سعى فى تحصيلها والجمع بينهما متناقض والله أعلم (المسئلة الثانية) قال الشافعى وأبو حنيفة وأصحابه لا يأكل المضطر من الميتة الا قدر ما يمسك رمقه وقال عبد الله بن الحسن العنبرى يأكل منها ما يسد جوعته وعن مالك يأكل منها حتى يشبع و يتزود فان وجد غنى عنها طرحها والاقرب فى دلالة الآية ما ذكرناه أولا لان سبب الرخصة اذا كان الالجاء فمتى ارتفع الالجاء ارتفعت الرخصة كما لو وجد الحلال لم يجز له تناول الميتة لارتفاع الالجاء الى أكلها لوجود الحلال فكذلك اذا زال الاضطرار بأكل قدر منه فالزائد محرم ولا اعتبار فى ذلك بسد الجوعة على ما قاله العنبرى لان الجوعة فى الابتداء لا تبيح أكل الميتة اذا لم يخف ضررا بتركه فكذا ههنا ويدل عليه أيضا انه لو كان معه من الطعام مقدار ما اذا أكله أمسك رمقه لم يجز له أن يتناول الميتة فاذا أكل ذلك الطعام وزال خوف التلف لم يجز له أن يأكل الميتة فكذا اذا أكل من الميتة ما زال معه خوف الضرر

وجب أن يحرم عليه الاكل بعد ذلك (المسئلة الثالثة) اختلفوا فى المضطر اذا وجد كل مايعد من المحرمات فالاكثرون من العلماء خيروه بين الكل لان الميتة والدم ولحم الخنزير سواء فى التحريم والاضطرار فوجب ان يكون مخيرا فى الكل وهذا هو الاليق بظاهر هذه الآية وهو أولى من قول من أوجب أن يتناول الميتة دون لحم الخنزير ويعد لحم الخنزير أعظم شأنا فى التحريم (المسئلة الرابعة) اختلفوا فى المضطر الى الشرب اذا وجد خمرا أو من غص بلقمة فلم يجد ماء يسيغه ووجد الخمر فمنهم من أباحه بالقياس على هذه الصورة فان الله تعالى انما أباح هذه المحرمات ابقاء للنفس ودفعا للهلاك عنها فكذلك فى هذه الصورة وهذا هو الاقرب الى الظاهر والقياس وهو قول سعيد بن جبير وأبى حنيفة وقال الشافعى رضى الله عنه لايشرب لانه يزيده عطشا وجوعا ويذهب عقله وأجيب عنه بأن قوله لايزيده الاعطشا وجوعا مكابرة وقوله يزيل العقل فكلامنا فى القليل الذى لايكون كذلك (المسئلة الخامسة) اختلفوا اذا كانت الميتة يحتاج الى تناولها للعلاج اما بانفرادها أو بوقوعها فى بعض الادوية المركبة فأباحه بعضهم للنص والمعنى أما النص فهو انه أباح للعرنيين شرب أبوال الابل وألبانها للتداوى وأما المعنى فن وجوه (الاول) ان الترياق الذى جعل فيه لحوم الافاعى مستطاب فوجب أن يحل لقوله تعالى أحل لكم الطيبات غاية مافى الباب أن هذا العموم مخصوص ولكن لايقدح فى كونه حجة (الثانى) ان أبا حنيفة لماعفا عن قدر الدرهم من النجاسة لاجل الحاجة والشافعى عفا عن دم البراغيث للحاجة فلم لايحكمان بالعفو فى هذه الصورة للحاجة (الثالث) انه تعالى أباح أكل الميتة لمصلحة النفس فكذا ههنا ومن الناس من حرمه واحتج بقوله عليه السلام ان الله تعالى لم يجعل شفاء أمتى فيما حرم عليهم وأجاب الاولون بان التمسك بهذا الخبر انما يتم لوثبت انه يحرم عليه تناوله والنزاع ليس الافيه (المسئلة السادسة) اختلفوا فى التداوى بالخمر واعلم أن الحاجة الى ذلك التداوى ان انتهت الى حد الضرورة فقد تقدم حكمه فى المسئلة الرابعة فان لم تنته الى حد الضرورة فقد تقدم حكمه فى المسئلة الخامسة (الحكم الثانى) * قوله تعالى (ان الذين يكتمون ماانزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا اولئك مايأكلون فى بطونهم الاالنار ولايكلمهم الله يوم القيامة ولايزكيهم ولهم عذاب اليم) اعلم أن فى قوله ان الذين يكتمون مسائل (المسئلة الاولى) قال ابن عباس نزلت هذه الآية فى رؤساء اليهود كعب بن الاشرف وكعب بن أسد ومالك بن الصيف وحيى بن اخطب وأبى ياسر بن اخطب كانوا يأخذون من اتباعهم الهدايا فلما بعث محمد عليه السلام خافوا انقطاع تلك المنافع فكتموا أمر محمد عليه السلام وأمر شرائعه فنزلت هذه الآية (المسئلة الثانية) اختلفوا فى انهم أى شئ كانوا يكتمون فقيل كانوا يكتمون صفة محمد صلى الله عليه وسلم ونعته والبشارة به وهو قول ابن عباس وقتادة والسدى والاصم وأبى مسلم وقال الحسن كتموا الاحكام وهو كقوله تعالى ان كثيرا من الاحبار

(ان الذين يكتمون ماأنزل الله من الكتاب) المشتمل على فنون الاحكام التى من جملتها أحكام المحللات والمحرمات حسبما ذكر آنفا وقال ابن عباس رضى الله عنهما نزلت فى رؤساء اليهود حين كتموا نعت النبى صلى الله عليه وسلم (ويشترون به) أى يأخذون بدله (ثمنا قليلا) عوضا حقيرا وقدمر سر التعبير عن ذلك بالثمن الذى هو وسيله فى عقود المعاوضة وقوله تعالى (أولئك) اشارة الى الموصول باعتبار اتصافه بمافى حيز الصلة من الوصفين الشنيعين المميزين لهم عمن عداهم أكمل تمييز الجاعلين اياهم بحيث كأنهم حضار مشاهدون على ماهم عليه ومافيه من معنى البعد للايذان غاية بعد منزلتهم فى الشر والفساد وهو مبتدأ خبره قوله تعالى (مايأكلون فى بطونهم الاالنار) والجملة خبر

والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل و يصدون عن سبيل الله (المسئلة الثالثة) اختلفوا فى كيفية الكتمان فالمروى عن ابن عباس انهم كانوا محرفين يحرفون التوراة والانجيل وعند المتكلمين هذا ممتنع لانهما كانا كتابين بلغا فى الشهرة والتواتر الى حيث يتعذر ذلك فيهما بل كانوا يكتمون التأويل لانه قد كان فيهم من يعرف الايات الدالة على نبوة محمد عليه السلام وكانوا يذكرون لها تأويلات باطلة ويصرفونها عن محاملها الصحيحة الدالة على نبوة محمد عليه السلام فهذا هو المراد من الكتمان فيصير المعنى ان الذين يكتمون معانى ما أنزل الله من الكتاب أما قوله تعالى و يشترون به ثمنا قليلا ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الكناية فى به يجوز أن تعود الى الكتمان والفعل يدل على المصدر و يحتمل أن تكون عائدة الى ما أنزل الله و يحتمل أن تكون عائدة الى المكتوم (المسئلة الثانية) معنى قوله و يشترون به ثمنا قليلا كقوله ولا تشتروا بآياتى ثمنا قليلا وقدمر ذلك و بالجملة فكان غرضهم من ذلك الكتمان أخذ الاموال بسبب ذلك فهذا هو المراد من اشترائهم بذلك ثمنا قليلا (المسئلة الثالثة) انما سماه قليلا اما لانه فى نفسه قليل واما لانه بالاضافة الى ما فيه من الضرر العظيم قليل (المسئلة الرابعة) من الناس من قال كان غرضهم من ذلك الكتمان أخذ الاموال من عوامهم وأتباعهم وقال آخرون بل كان غرضهم من ذلك أخذهم الاموال من كبرائهم وأغنيائهم الذين كانوا ناصرين لذلك المذهب وليس فى الظاهر أكثر من اشترائهم بذلك الكتمان الثمن القليل وليس فيه بيان من طمعوا فيه وأخذوا منه فالكلام مجمل وانما يتوجه الطمع فى ذلك الى من يجتمع اليه الجهل وقلة المعرفة المتمكن من المال والشح على المألوف فى الدين فينزل عليه ما يلتمس منه فهذا هو معلوم بالعادة واعلم أنه سبحانه وتعالى لما ذكر هذه الحكاية عنهم ذكر الوعيد على ذلك من وجوه (أولها) قوله تعالى أولئك ما يأكلون فى بطونهم الا النار وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قال بعضهم ذكر البطن ههنا زيادة بيان لانه يقال أكل فلان المال اذا بذره وأفسده وقال آخرون بل فيه فائدة فقوله فى بطونهم أى ملء بطونهم يقال أكل فلان فى بطنه وأكل فى بعض بطنه (المسئلة الثانية) قيل ان أكلهم فى الدنيا وان كان طيبا فى الحال فعاقبته النار فوصف بذلك كقوله ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما انما يأكلون فى بطونهم نارا عن الحسن والربيع وجماعة من أهل العلم وذلك لانه لما أكل ما يوجب النار فكأنه أكل النار كما روى فى حديث آخر الشارب من آنية الذهب والفضة انما يجرجر فى بطنه نار جهنم وقوله انى أرانى أعصر خمرا اى عنبا فسماه باسم ما يؤل اليه وقيل انهم فى الآخرة يأكلون النار لأكلهم فى الدنيا الحرام عن الاصم (وثانيها) قوله تعالى ولا يكلمهم الله فظاهره انه لا يكلمهم أصلا لكنه لما أورده مورد الوعيد فهم منه ما يجرى مجرى العقوبة لهم وذكروا فيه ثلاثة أوجه (الاول) انه قد دلت الدلائل على انه سبحانه وتعالى يكلمهم وذلك قوله فوربك لنسئلنهم أجمعين عما كانوا يعملون

لان أو واسم الاشارة مبتدأ ثان أو بدل من الاول والخبر ما يأكلون الخ ومعنى أكلهم النار أنهم يأكلون فى الحال ما يستتبع النار و يستلزمها فكأنه عين النار وأكله أكلها كقوله أكلت دما ان لم أرعك بضرة بعيدة مهوى القرط طيبة النشر أو يأكلون فى المال يوم القيامة عين النار عقوبة على أكلهم الرشا فى الدنيا وفى بطونهم متعلق بيأكلون وفائدته تأكيد الاكل وتقريره ببيان مقر المأكول وقيل معناه ملء بطونهم كما فى قولهم أكل فى بطنه و أكل فى بعض بطنه ومنه كلوا فى بعض بطنكم تعفوا فلا بد من الالتجاء الى تعليقه بمحذوف وقع حالا مقدرة من النار مع تقديمه على حرف الاستثناء والا فتعليقه بيأكلون يؤدى الى قصر ما يأكلونه الى الشبع على النار والمقصود قصر ما يأكلونه مطلقا عليها (ولا يكلمهم الله يوم القيامة) عبارة عن غضبه العظيم عليهم وتعريض بحرمانهم ما أتيح للمؤمنين من فنون الكرامات السنية والزلفى (ولا يزكيهم) لا يثنى عليهم (ولهم) مع ماذكر (عذاب أليم) مؤلم

وقوله فلنسألن الذين أرسل اليهم ولنسألن المرسلين فعرفنا انه يسأل كل واحد من المكلفين والسؤال لايكون الابكلام فقالوا وجب أن يكون المراد من الآية انه تعالى لايكلمهم بتحية وسلام وانما يكلمهم بما يعظم عنده الغم والحسرة من المناقشة والمساءلة وبقوله اخسؤا فيها ولا تكلمون (الثانى) انه تعالى لايكلمهم أصلا واما قوله تعالى فوربك لنسألنهم أجمعين فالسؤال انما يكون من الملائكة بأمره تعالى وانما كان عدم تكليمهم يوم القيامة مذكورا فى معرض التهديد لان يوم القيامة هو اليوم الذى يكلم الله تعالى كل الخلائق بلا واسطة فيظهر عند كلامه السرور فى أوليائه وضده فى أعدائه ويتميز أهل الجنة بذلك من أهل النار فلاجرم كان ذلك من أعظم الوعيد (الثالث) أن قوله ولا يكلمهم استعارة عن الغضب لان عادة الملوك انهم عند الغضب يعرضون عن المغضوب عليه ولا يكلمونه كما انهم عند الرضا يقبلون عليه بالوجه والحديث (وثالثها) قوله ولا يزكيهم وفيه وجوه (الاول) لاينسبهم الى التزكية ولايثنى عليهم (الثانى) لايقبل أعمالهم كما يقبل أعمال الازكياء (الثالث) لاينزلهم منازل الازكياء (ورابعها) قوله ولهم عذاب أليم واعلم أن الفعيل قد يكون بمعنى الفاعل كالسميع بمعنى السامع والعليم بمعنى العالم وقد يكون بمعنى المفعول كالجريح والقتيل بمعنى المجروح والمقتول وقد يكون بمعنى المفعل كالبصير بمعنى المبصر والاليم بمعنى المؤلم واعلم أن هذه الآية مشتملة على مسائل (المسئلة الاولى) ان علماء الاصول قالوا العقاب هو المضرة الخالصة المقرونة بالاهانة فقوله ولا يكلمهم الله ولا يزكيهم اشارة الى الاهانة والاستخفاف وقوله ولهم عذاب أليم اشارة الى المضرة وقدم الاهانة على المضرة تنبيها على ان الاهانة أشق وأصعب (المسئلة الثانية) دلت الآية على تحريم الكتمان لكل علم فى باب الدين يجب اظهاره (المسئلة الثالثة) العبرة بعموم اللفظ لابخصوص السبب فالاية وان نزلت فى اليهود لكنها عامة فى حق كل من كتم شيئا من باب الدين يجب اظهاره فتصلح لان يتمسك بها القاطعون بوعيد أصحاب الكبائر والله أعلم * قوله تعالى (اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى والعذاب بالمغفرة فما اصبرهم على النار) اعلم أنه تعالى لما وصف علماء اليهود بكتمان الحق وعظم فى الوعيد عليه وصف ذلك الجرم ليعلم أن ذلك العقاب انما عظم لهذا الجرم العظيم واعلم أن الفعل اما أن يعتبر حاله فى الدنيا أو فى الآخرة اما فى الدنيا فأحسن الاشياء الاهتداء والعلم وأقبح الاشياء الضلال والجهل فلما تركوا الهدى والعلم فى الدنيا ورضوا بالضلال والجهل فلاشك انهم فى نهاية الخيانة فى الدنيا وأما فى الآخرة فاحسن الاشياء المغفرة وأخسرها العذاب فلما تركوا المغفرة ورضوا بالعذاب فلاشك انهم فى نهاية الخسارة فى الآخرة واذا كانت صفتهم على ما ذكرناه كانوا لامحالة أعظم الناس خسارا فى الدنيا وفى الآخرة وانما حكم تعالى عليهم بأنهم اشتروا العذاب بالمغفرة لانهم لما كانوا عالمين بما هو الحق وكانوا عالمين بأن فى اظهاره وازالة الشبهة عنه أعظم الثواب وفى اخفائه والقاء الشبهة فيه أعظم العقاب فلما أقدموا على اخفاء ذلك الحق كانوا بائعين للمغفرة بالعذاب

(أولئك) اشارة الى ما أشير اليه بنظيره بالاعتبار المذكور خاصة لامع مايتلوه من أحوالهم الفظيعة اذ لادخل لها فى الحكم الذى يراد اثباته ههنا فان المقصود تصوير ماباشروه من المعاملة بصورة قبيحة تنفر منها الطباع ولا يتعاطاها عاقل أصلا ببيان حقيقة مانبذوه واظهار كنه ما أخذوه وابداء فظاعة تبعاته وهو مبتدأ خبره الموصول أى اولئك المشترون بكتاب الله عزوجل ثمنا قليلا ليسوا بمشترين للثمن وان قل بل هم (هم الذين اشتروا) بالنسبة الى الدنيا (الضلالة) التى ليست مما يمكن أن يشترى قطعا (بالهدى) الذى ليس من قبيل مايبذل بمقابلة شئ وان جل (والعذاب) أى اشتروا بالنظر الى الآخرة العذاب الذى لايتوهم كونه مما يشترى (بالمغفرة) التى يتنافس فيها المتنافسون (فما أصبرهم على النار) تعجيب من حالهم الهائلة التى هى ملابستهم بما يوجب النار ايجابا قطعيا كأنه عينها

لامحالة أما قوله فما أصبرهم على النار ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم أن فى هذه اللفظة قولان (أحدهما) أن ما فى هذه الآية استفهام بمعنى التوبيخ معناه ما الذى أصبرهم وأى شئ صبرهم على النار حتى تركوا الحق واتبعوا الباطل وهذا قول عطاء وابن زيد وقال ابن الانبارى وقد يكون أصبر بمعنى صبر وكثيرا ما يكون أفعل بمعنى فعل نحو أكرم وكرم وأخبر وخبر (القول الثانى) انه بمعنى التعجب وتقريره أن الراضى بموجب الشئ لابد وأن يكون راضيا بمعلوله ولازمه اذا علم ذلك اللزوم فلما اقدموا على ما يوجب النار ويقتضى عذاب الله مع علمهم بذلك صاروا كالراضين بعذاب الله تعالى والصابرين عليه فلهذا قال تعالى فما أصبرهم على النار وهو كما تقول لمن يتعرض لما يوجب غضب السلطان ما أصبرك على القيد والسجن اذا عرفت هذا ظهر انه يجب حمل قوله فما أصبرهم على النار على حالهم فى الدنيا لان ذلك وصف لهم فى حال التكليف وفى حال اشترائهم الضلالة بالهدى وقال الاصم المراد انه اذا قيل لهم اخسؤا فيها ولا تكلمون فهم يسكتون ويصبرون على النار لليأس من الخلاص وهذا ضعيف لوجوه (أحدها) ان الله تعالى وصفهم بذلك فى الحال فصرفه الى انهم سيصيرون كذلك خلاف الظاهر (وثانيها) أن أهل النار قد يقع منهم الجزع والاستغاثة (المسئلة الثانية) فى حقيقة التعجب وفى الالفاظ الدالة عليه فى اللغة وههنا بحثان (البحث الاول) فى التعجب وهو استعظام الشئ مع خفاء سبب حصول عظم ذلك الشئ فما لم يوجد المعنيان لا يحصل التعجب هذا هو الاصل ثم قد تستعمل لفظة التعجب عند مجرد الاستعظام من غير خفاء السبب أو من غير أن يكون للعظمة سبب حصول ولهذا أنكر شريح قراءة من قرأ بل عجبت ويسخرون بضم التاء من عجبت فانه رأى أن خفاء شئ ما على الله محال قال النخعى معنى التعجب فى حق الله تعالى مجرد الاستعظام وان كان فى حق العباد لابد مع الاستعظام من خفاء السبب كما انه يجوز اضافة السخرية والاستهزاء والمكر الى الله تعالى لا بالمعنى الذى يضاف الى العباد (البحث الثانى) اعلم أن للتعجب صيغتين (احداهما) ما أفعله كقوله تعالى فما أصبرهم على النار (والثانى) افعل به كقوله أسمع بهم وأبصر (أما العبارة الاولى) وهى قولهم ما أصبره ففيها مذاهب (القول الاولى) وهو اختيار البصريين ان ما اسم مبهم يرتفع بالابتداء وأحسن فعل وهو خبر المبتدا وزيدا مفعول وتقديره شئ حسن زيدا اى صيره حسنا واعلم أن هذا القول عند الكوفيين فاسد واحتجوا عليه بوجوه (الاول) انه يصح أن يقال ما أكرم الله وما أعظمه وما أعلمه وكذا القول فى سائر صفاته ويستحيل أن يقال شئ جعل الله كريما وعظيما وعالما لان صفات الله سبحانه وتعالى واجبة لذاته فان قيل هذه اللفظة اذا أطلقت فيما يجوز عليه الحدوث كان المراد منه الاستعظام مع خفاء سببه واذا أطلقت على الله تعالى كان المراد منه أحد شطريه وهو الاستعظام فحسب قلنا اذا قلنا ما أعظم الله فكلمة ما ههنا ليست بمعنى شئ فلا تكون مبتدأ ولا يكون أعظم خبرا عنه

وما عند سيبويه نكرة تامة مفيدة لمعنى التعجب مرفوعة بالابتداء وتخصصها كتخصص شر فى شر أهر ذا ناب خبرها ما بعدها أى شئ ما عظيم جعلهم صابرين على النار وعند الفراء استفهامية وما بعدها خبرها أى أى شئ أصبرهم على النار وقيل هى موصولة وقيل موصوفة بما بعدها والخبر محذوف أى الذى أصبرهم على النار أو شئ أصبرهم على النار أمر عجيب فظيع

فلابد من صرفه الى وجه آخر واذا كان كذلك ثبت أن تفسير هذه الالفاظ بهذه الاشياء
فى مقام التعجب غير صحيح (الحجة الثانية) انه لو كان معنى قولنا ما أحسن زيدا شئ حسن
زيدا الوجب أن يبقى معنى التعجب اذا صرحنا بهذا الكلام ومعلوم انا اذا قلنا شئ حسن
زيدا فانه لايبقى فيه معنى التعجب البتة بل كان ذلك كالهذيان فعلمنا أنه لايجوز تفسير
قولنا ما أحسن زيدا بقولنا شئ حسن زيدا (الحجة الثالثة) ان الذى حسن زيدا والشمس
والقمر والعالم هو الله سبحانه وتعالى ولا يجوز التعبير عنه بما وان جاز ذلك لكن التعبير
عنه سبحانه بمن أولى فكان ينبغى انا لو قلنا من أحسن زيدا أن يبقى معنى التعجب ولما لم يبق
علمنا فساد ما قالوه (الحجة الرابعة) ان على التفسير الذى قالوه لافرق بين قوله ما احسن زيدا
و بين قوله زيد ضرب عمرا فكما ان هذا ليس بتعجب وجب أن يكون الاول كذلك (الحجة
الخامسة) ان كل صفة ثبتت للشئ فثبوتها له اما أن يكون له من نفسه أو من غيره فاذا
كان المؤثر فى تلك الصفة نفسه أو غيره وعلى التقديرين فشئ صيره حسنا اما أن يكون
ذلك الشئ هو نفسه أو غيره فاذن العلم بأن شيئا صيره حسنا علم ضرورى والعلم بكونه متعجبا
منه غير ضرورى فاذن لايجوز تفسير قولنا ما أحسن زيدا بقولنا شئ حسن زيدا (الحجة
السادسة) انهم قالوا المبتدا لايجوز أن يكون نكرة فكيف جعلوا ههنا أشد الاشياء
تنكيرا مبتدا وقالوا لايجوز أن يقال رجل كاتب لان كل أحد يعلم ان فى الدنيا رجلا كاتبا
فلا يكون هذا الكلام مفيدا وكذلك كل أحد يعلم أن شيئا ما هو الذى حسن زيدا فأى
فائدة فى هذا الاخبار (الحجة السابعة) دخول التصغير الذى هو من خاصية الاسماء فى قولك
ما أحسن زيدا فان قيل جواز دخول التصغير انما كان لان هذا الفعل قد لزم طريقة
واحدة فصار مشابها للاسم فاخذ خاصيته وهو التصغير قلنا لاشك ان للفعل ماهية
وللتصغير ماهية فهاتان الماهيتان اما أن يكونا متنافيتين أولا يكونا متنافيتين فان كانتا
متنافيتين استحال اجتماعهما فى كل المواضع فحيث اجتماعا ههنا علمنا ان هذا ليس بفعل
وان لم يكونا متنافيتين وجب صحة تطرق التصغير الى كل الافعال ولما لم يكن كذلك علمنا
فساد هذا القسم (الحجة الثامنة) تصحيح هذه اللفظة وابطال اعلاله فانك تقول فى التعجب
ما أقوم زيدا بتصحيح الواو كما تقول زيد أقوم من عمرو ولو كانت فعلا لكانت واوه ألفا
لفتحة ما قبلها ألا تراهم يقولون أقام يقيم فان قيل هذه اللفظة لما لزمت طريقة واحدة
صارت بمنزلة الاسم وتمام التقرير ان الاعلال فى الافعال ما كان لعلة كونها فعلا ولا
التصحيح فى الاسماء لعلة الاسمية بل كان الاعلال فى الافعال لطلب الخفة عند وجوب
كثرة التصرف وعدم الاعلال فى الاسماء لعدم التصرف وهذا الفعل بمنزلة الاسم فى
علة التصحيح والامتناع من الاعلال قلنا لما كان الاعلال فى الافعال لطلب الخفة فكان
ينبغى ان يجعل خفيفا ثم يترك على خفته فان هذا أقرب الى العقل (الحجة التاسعة) ان
قولك أحسن لو كان فعلا وقولك زيدا مفعولا لجاز الفصل بينهما بالظرف فيقال ما احسن

عندك زيدا وما أجمل اليوم عبد الله والرواية الظاهرة ان ذلك غير جائز فبطل ماذهبتم اليه (الحجة العاشرة) ان الامر لو كان على ماذكرتم لكان ينبغى أن يجوز التعجب بكل فعل متعد مجردا كان أو مزيدا ثلاثيا كان أو رباعيا وحيث لم يجز الا من الثلاثى المجرد دل على فساد هذا القول واحتج البصريون على أن أحسن فى قولنا ما أحسن زيدا فعل بوجوه (أولها) بان أحسن فعل بالاتفاق فتحمل على فعليته الى قيام الدليل الصارف عنه (وثانيها) ان أحسن مفتوح الآخر ولو كان اسما لوجب أن يرتفع اذا كان خبر المبتدا (وثالثها) الدليل على كونه فعلا اتصال الضمير المنصوب به وهو قولك ما أحسنه (والجواب عن الاول) ان أحسن كما أنه قد يكون فعلا فهو أيضا قد يكون اسما حين مايكون كلمة تفضيل وأيضا فقد دللنا بالوجوه الكثيرة على أنه لا يجوز أن يكون فعلا وأنتم ما طلبتمونا الا بالدلالة (والجواب عن الثانى) انا سنذكر العلة فى لزوم الفتحة لآخر هذه الكلمة (والجواب عن الثالث) انه منتقض بقولك لعلى وليتنى والعجب ان الاستدلال بالتصغير على الاسمية أقوى من الاستدلال بهذا الضمير على الفعلية فاذا تركتم ذلك الدليل القوى فبأن تتركوا هذا الضعيف أولى فهذا جملة الكلام فى هذا القول (القول الثانى) وهو اختيار الاخفش قال القياس ان يجعل المذكور بعد كلمة ما وهو قولك أحسن صلة لما ويكون خبر ما مضمرا وهذا أيضا ضعيف لا كثر الوجوه المذكورة منها انك لو قلت الذى أحسن زيدا ليس هو بكلام منتظم وقولك ما أحسن زيدا كلام منتظم وكذا القول فى بقية الوجوه (القول الثالث) وهو اختيار الفراء ان كلمة ما للاستفهام وأفعل اسم وهو للتفضيل كقولك زيد أحسن من عمرو ومعناه أى شئ أحسن من زيد فهو استفهام تحته انكار انه وجد شئ أحسن منه كما يقول من أخبر عن علم انسان فأنكره غيره فيقول هذا المخبر ومن أعلم من فلان اظهارا منه بان مايدعيه منازعه على خلاف الحق وانه لايمكنه اقامة الدليل عليه ويظهر عجزه فى ذلك عند مطالبتى اياه بالدليل ثم قولك أحسن وان كان ينبغى أن يكون مرفوعا كما فى قولك ما أحسن زيد اذا استفهمت عن أحسن عضو من أعضائه الا انه نصب ليقع الفرق بين ذلك الاستفهام وبين هذا فان هناك معنى قولك ما أحسن زيد أى عضو من زيد أحسن وفى هذا معناه أى شئ من الموجودات فى العالم أحسن من زيد وبينهما فرق كما ترى واختلاف الحركات موضوع للدلالة على اختلاف المعانى وانتصب قولنا زيدا أيضا للفرق لانه هناك خفض لانه أضيف أحسن اليه ونصب هنا للفرق وأيضا ففى كل تفضيل معنى الفعل وفى كل مافضل عليه غيره معنى المفعول فان معنى قولك زيد أعلم من عمرو ان زيدا جاوز عمرا فى العلم فجعل هذا المعنى معتبرا عند الحاجة الى الفرق (القول الرابع) وهو أيضا قول بعض الكوفيين قال ان ما للاستفهام وأحسن فعل كما يقوله البصريون معناه أى شئ حسن زيدا كانك تستدل بكمال هذا الحسن على كمال فاعل هذا الحسن ثم تقول ان عقلى لا يحيط بكنه كماله فتسأل غيرك أن يشرح لك كماله

(ذلك) العذاب (بان الله نزل الكتاب) أى جنس الكتاب (بالحق) أى ملتبسا به فلاجرم يكون من يرفضه بالتكذيب والكتمان ويركب متن الجهل والغواية مبتلى بمثل هذا من أفانين العذاب (وان الذين اختلفوا فى الكتاب) أى فى جنس الكتاب الالهى بأن آمنوا ببعض كتب الله تعالى وكفروا ببعضها او فى التوراة بان آمنوا ببعض آياتها وكفروا ببعض كالآيات المعبرة المشتملة على امر بعثة النبى صلى الله عليه وسلم ونعوته الكريمة فمعنى الاختلاف التخلف عن الطريق الحق او الاختلاف فى تأويلها أوفى القران بان قال بعضهم انه سحر وبعضهم انه شعر وبعضهم أساطير الاولين كما حكى عن المفسرين (لفى شقاق بعيد) عن الحق والصواب مستوجب لاشد العذاب

فهذا جملة ماقيل فى هذا الباب وأما تحقيق الكلام فى أفعل به فسنذكره ان شاء الله فى قوله أسمع بهم وأبصر * قوله تعالى (ذلك بأن الله نزل الكتاب بالحق وان الذين اختلفوا فى الكتاب لفى شقاق بعيد) اعلم ان فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا فى ان قوله ذلك اشارة الى ماذا فذكروا وجهين (الاول) انه اشارة الى ماتقدم من الوعيد لانه تعالى لما حكم على الذين يكتمون البينات بالوعيد الشديد بين أن ذلك الوعيد على ذلك الكتمان انما كان لان الله نزل الكتاب بالحق فى صفة محمد صلى الله عليه وسلم وان هؤلاء اليهود والنصارى لاجل مشاقة الرسول يخفونه ويوقعون الشبهة فيه فلاجرم استحقوا ذلك الوعيد الشديد ثم قد تقدم فى وعيدهم أمور (أحدها) انهم اشتروا العذاب بالمغفرة (وثانيها) اشتروا الضلالة بالهدى (وثالثها) ان لهم عذابا أليما (ورابعها) ان الله لا يزكيهم (وخامسها) ان الله لايكلمهم فقوله ذلك يصلح أن يكون اشارة الى كل واحد من هذه الاشياء وأن يكون اشارة الى مجموعها (الثانى) ان ذلك اشارة الى مايفعلونه من جراءتهم على الله فى مخالفتهم امر الله وكتمانهم ما أنزل الله تعالى فبين تعالى أن ذلك انما هو من أجل ان الله نزل الكتاب بالحق وقد نزل فيه ان هؤلاء الرؤساء من اهل الكتاب لايؤمنون ولاينقادون ولايكون منهم الا الاصرار على الكفر كما قال ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لايؤمنون (المسئلة الثانية) قوله ذلك يحتمل أن يكون فى محل الرفع أو فى محل النصب أما فى محل الرفع بان يكون مبتدأ ولا محالة له خبر وفى ذلك الخبر وجهان (الاول) التقدير ذلك الوعيد معلوم لهم بسبب ان الله نزل الكتاب بالحق فبين فيه وعيد من فعل هذه الاشياء فكان هذا الوعيد معلوما لهم لامحالة (الثانى) التقدير ذلك العذاب بسبب ان الله نزل الكتاب وكفروا به فيكون الباء فى محل الرفع بالخبرية وأما فى محل النصب فلان التقدير فعلنا ذلك بسبب ان الله نزل الكتاب بالحق وهم قد حرفوه (المسئلة الثالثة) المراد من الكتاب يحتمل أن يكون هو التوراة والانجيل المشتملين على بعث محمد صلى الله عليه وسلم ويحتمل أن يكون هو القرآن فان كان الاول كان المعنى وان الذين اختلفوا فى تأويله وتحريفه لفى شقاق بعيد وان كان الثانى كان المعنى وان الذين اختلفوا فى كونه حقا منزلا من عند الله لفى شقاق بعيد (المسئلة الرابعة) قوله بالحق أى بالصدق وقيل ببيان الحق وقوله تعالى وان الذين اختلفوا فيه مسئلتان (المسئلة الاولى) ان الذين اختلفوا قيل هم الكفار أجمع اختلفوا فى القرآن والاقرب حمله على التوراة والانجيل اللذين ذكرت البشارة بمحمد صلى الله عليه وسلم فيهما لان القوم قد عرفوا ذلك وكتموه وحرفوا تأويله فاذا أورد تعالى ما يجرى مجرى العلة فى انزال العقوبة بهم فالاقرب أن يكون المراد كتابهم الذى هو الاصل عندهم دون القرآن الذى اذا عرفوه فعلى وجه التبع لصحة كتابهم أما قوله بالحق فقيل بالصدق وقيل ببيان الحق وأما قوله وان الذين اختلفوا فى الكتاب فاعلم انا وان قلنا المراد من الكتاب هو القرآن كان اختلافهم فيه ان

بعضهم قال انه كهانة وآخرون قالوا انه سحر وثالث قال انه رجز ورابع قال انه أساطير الاولين وخامس قال انه كلام منقول مختلق وان قلنا المراد من الكتاب التوراة والانجيل فالمراد باختلافهم يحتمل وجوها (أحدها) انهم مختلفون في دلالة التوراة على نبوة المسيح فاليهود قالوا انها دالة على القدح في عيسى والنصارى قالوا انها دالة على نبوته (وثانيها) ان القوم اختلفوا في تأويل الآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فذكر كل واحد منهم له تأويلا آخر فاسدا لان الشئ اذا لم يكن حقا واجب القبول بل كان متكلفا كان كل احد يذكر شيئا آخر على خلاف قول صاحبه فكان هذا هو الاختلاف (وثالثها) ما ذكره أبو مسلم فقال قوله اختلفوا من باب افتعل الذي يكون مكان فعل كما يقال كسب واكتسب وعمل واعتمل وكتب واكتتب وفعل وافتعل ويكون معنى قوله الذين اختلفوا في الكتاب الذين خلفوا فيه أي توارثوه وصاروا خلفاء فيه كقوله فخلف من بعدهم خلف وقوله ان في اختلاف الليل والنهار أي كل واحد يأتي خلف الآخر وقوله وهو الذي جعل الليل والنهار خلفة لمن أراد أن يذكر اي كل واحد منهما يخلف الآخر وفي الآية تأويل ثالث وهو أن يكون المراد بالكتاب جنس ما أنزل الله والمراد بالذين اختلفوا في الكتاب الذين اختلف قولهم في الكتاب فقبلوا بعض كتب الله وردوا البعض وهم اليهود والنصارى حيث قبلوا بعض كتب الله وهو التوراة والانجيل وردوا الباقي وهو القرآن أما قوله لفي شقاق بعيد ففيه وجوه (أحدها) ان هؤلاء الذين يختلفون في كيفية تحريف التوراة والانجيل لاجل عداوتك هم فيما بينهم في شقاق بعيد ومنازعة شديدة فلا ينبغي أن تلتفت الى اتفاقهم على العداوة فانه ليس فيما بينهم موءالفة وموافقة (وثانيها) كأنه تعالى يقول لمحمد هؤلاء وان اختلفوا فيما بينهم فانهم كالمتفقين على عداوتك وغاية المشقة لك فلهذا خصهم الله بذلك الوعيد (وثالثها) ان هؤلاء الذين اتفقوا على أصل التحريف واختلفوا في كيفية التحريف فان كل واحد منهم يكذب صاحبه ويشاقه وينازعه واذا كان كذلك فقد اعترفوا بكذبهم بقولهم فلا يكون قدحهم فيك قادحا فيك البتة والله أعلم

(الحكم الثالث) ❊ قوله تعالى (ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب واقام الصلاة واتى الزكاة والموفون بعهدهم اذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون) اعلم ان في هذه الآية مسائل (المسئلة الاولى) اختلف العلماء في ان هذا الخطاب عام أو خاص فقال بعضهم أراد بقوله ليس البر أهل الكتاب لما شددوا في الثبات على التوجه نحو بيت المقدس فقال تعالى ليس البر هذه الطريقة ولكن البر من آمن بالله وقال بعضهم بل المراد مخاطبة المؤمنين لما ظنوا انهم قد نالوا البغية بالتوجه الى الكعبة من حيث كانوا يحبون ذلك فخوطبوا بهذا الكلام

الكتابين فانهم كانوا أكثروا الخوض في أمر القبلة حين حولت الى الكعبة وكان كل فريق يدعي خيرية التوجه الى قبلته من القطرين المذكورين وتقديم المشرق على المغرب مع تأخر زمان الملة النصرانية اما لرعاية ما بينهما من الترتيب المتفرع على ترتيب الشروق والغروب واما لان توجه اليهود الى المغرب ليس لكونه مغربا بل لكون بيت المقدس من المدينة المنورة واقعا في جانب الغرب فقيل لهم ليس البر ما ذكرتم من التوجه الى تينك الجهتين على ان البر خبر ليس مقدما على اسمها كما في قوله ❊ سلي ان جهلت الناس عني وعنهم ❊ فليس سواء عالم وجهول ❊ وقوله أليس عظيما ان تلم ملمة ❊ وليس علينا في الخطوب معول ❊ وانما اخر ذلك لما ان المصدر المؤول أعرف من المحلى باللام لانه يشبه الضمير من حيث انه لا يوصف ولا يوصف به والاعرف أحق بالاسمية ولان في الاسم طولا فلو روعي الترتيب المعهود لفات تجاوب اطراف النظم الكريم

الرد موافقا لدعواهم وماذلك الا بكون البر اسما كما يفصح عنه جعله مخبرا عنه فى الاستدراك بقوله عز وجل (ولكن البر من آمن بالله) وهو تحقيق للحق بعد بيان بطلان الباطل وتفصيل لخصال البر مما لا يختلف باختلاف الشرائع وما يختلف باختلافها أى ولكن البر المعهود الذى يحق أن يهتم بشأنه و يجد فى تحصيله بر من آمن بالله وحده ايمانا بريئا من شائبة الاشراك لا كايمان اليهود والنصارى المشركين بقولهم عزير ابن الله وقولهم المسيح ابن الله (واليوم الآخر) أى على ما هو عليه لا كما يزعمون من ان النار لا تمسهم الأياما معدودة وأن آباءهم الانبياء يشفعون لهم ففيه تعريض بأن ايمان اهل الكتابين حيث لم يكن كما ذكر من الوجه الصحيح لم يكن ايمانا وفى تعليق البر بهما من اول الامر عقيب نفيه عن التوجه الى المشرق والمغرب من الجزالة ما لا يخفى كانه قيل ولكن البر هو التوجه الى المبدأ والمعاد اللذين

وقال بعضهم بل هو خطاب للكل لان عند نسخ القبلة وتحويلها حصل من المؤمنين الاغتباط بهذه القبلة وحصل منهم التشدد فى تلك القبلة حتى ظنوا انه الغرض الاكبر فى الدين فبعثهم تعالى بهذا الخطاب على استيفاء جميع العبادات والطاعات و بين ان البر ليس بأن تولوا وجوهكم شرقا وغربا وانما البر كيت وكيت وهذا أشبه بالظاهر اذ لا تخصيص فيه فكانه تعالى قال ليس البر المطلوب هو أمر القبلة بل البر المطلوب هذه الخصال التى عدها (المسئلة الثانية) الاكثرون على ان ليس فعل ومنهم من أنكره وزعم انه حرف حجة من قال انها فعل اتصال الضمائر بها التى لا تتصل الا بالافعال كقولك لست ولسنا ولستم والقوم ليسوا قائمين وهذه الحجة منقوضة بقوله انني وليتنى ولعلى وحجة المنكرين أمور (أولها) انها لو كانت فعلا لكانت ماضيا ولا يجوز أن تكون فعلا ماضيا فلا يجوز أن تكون فعلا بيان الملازمة أن كل من قال انه فعل قال انه فعل ماض وبيان أنه لا يجوز أن يكون فعلا ماضيا اتفاق الجمهور على انه لنفى الحال ولو كان ماضيا لكان لنفى الماضى لا لنفى الحال (وثانيها) انه يدخل على الفعل فتقول ليس يخرج زيد والفعل لا يدخل على الفعل عقلا ونقلا وقول من قال ان ليس داخل على ضمير القصة والشأن وهذه الجملة تفسير لذلك الضمير ضعيف فانه لو جاز ذلك جاز مثله فى ما (وثالثها) ان الحرف ما يظهر معناه فى غيره وهذه الكلمة كذلك فانك لو قلت ليس زيد لم يتم الكلام بل لا بد وأن تقول ليس زيد قائما (ورابعها) ان ليس لو كان فعلا لكان ما فعلا وهذا باطل فذاك باطل بيان الملازمة ان ليس لو كان فعلا لكان ذلك لدلالته على حصول معنى السلب مقرونا بزمان مخصوص وهو الحال وهذا المعنى قائم فى ما فوجب أن يكون ما فعلا فلما لم يكن هذا فعلا فكذا القول فى ذلك أو نذكر هذا المعنى بعبارة أخرى فنقول ليس كلمة جامدة وضعت لنفى الحال فأشبهت ما فى نفى الفعلية (وخامسها) انك تصل ما بالافعال الماضية فتقول ما أحسن زيد ولا يجوز أن تصل ما بليس فلا تقول ما ليس زيد يذكرك (وسادسها) انه على غير أوزان الفعل لان فعل غير موجود فى أبنية الفعل فكان فى القول بانه فعل اثبات ما ليس من أوزان الفعل فان قيل أصله ليس مثل صيد البعير الا انهم خففوه والزموه التخفيف لانه لا يتصرف للزومه حالة واحدة وانما تختلف ابنية الافعال لاختلاف الاوقات التى تدل عليها وجعلوا البناء الذى خصوه به ماضيا لانه أخف الابنية قلنا هذا كله خلاف الاصل فالاصل عدمه ولان الاصل فى الفعل التصرف فلما منعوه التصرف كان من الواجب أن يبقوه على بنائه الاصلى لئلا يتوالى عليه النقصانات فاما أن يجعل منع التصرف الذى هو خلاف الاصل علة لتغير البناء الذى هو أيضا خلاف الاصل فذاك فاسد جدا (وسابعها) ذكر القتيبى انها كلمة مركبة من الحرف النافى الذى هو لا وأيس اى موجود قال ولذلك يقولون أخرجه من الليسية الى الايسية أى من العدم الى الوجود وأيسته أى وجدته وهذا نص فى الباب قال وذكر

هما المشرق والمغرب فى الحقيقة (والملائكة) اى وآمن بهم وبأنهم عباد مكرمون ✻ الخليل ✻ متوسطون بينه تعالى و بين أنبيائه بالقاء الوحى وانزال الكتب

الخليل ان ليس كلمة جحود معناها لا أيس فطرحت الهمزة استخفافا لكثرة ما يجرى في الكلام والدليل عليه قول العرب ائتنى به من حيث ايس وليس ومعناه من حيث هو ولا هو (وثامنها) الاستقراء دل على ان الفعل انما يوضع لاثبات المصدر وهذا انما يفيد السلب أولا فلا يكون فعلا فان قيل ينتقض قولكم بقوله نفى زيدا وأعدمه قلنا قولك نفى زيدا مشتق من النفى فقولك نفى دل على حصول معنى النفى فكانت الصيغة الفعلية دالة على تحقق مصدرها فلم يكن السؤال واردا وأما القائلون بأن ليس فعل فقد تكلفوا في الجواب عن الكلام الاول بأن ليس قد يجيء لنفى الماضى كقولهم جاءنى القوم ليس زيدا (وعن الثانى) أنه منقوض بقولهم أخذ يفعل كذا (وعن الثالث) أنه منقوض بسائر الافعال الناقصة (وعن الرابع) ان المشابهة من بعض الوجوه لا تقتضى المماثلة (وعن الخامس) ان ذلك انما متنع من قبل ان ما للحال وليس للماضى فلا يمكن الجمع بينهما (وعن السادس) ان تغير البناء وان كان على خلاف الاصل لكنه يجب المصير اليه ضرورة العمل بما ذكرنا من الدليل (وعن السابع) أن الليسية اسم فلم قلتم ان ليس اسم وأما قوله من حيث ايس وليس فلم قلتم ان المضاف اليه يجب كونه اسما وأما نص الكتب فممنوع منه بالدليل (وعن الثامن) ان ليس مشتق من الليسية فهى دالة على تقرير معنى الليسية فهذا ما يمكن أن يقال فى هذه المسئلة وان كانت هذه الجوابات مختلفة (المسئلة الثالثة) قرأ حمزة وحفص عن عاصم ليس البر بنصب الراء والباقون بالرفع قال الواحدى وكلا القراءتين حسن لان اسم ليس وخبرها اجتمعا فى التعريف فاستويا فى كون كل واحد منهما اسما والآخر خبرا وحجة من رفع البر أن اسم ليس مشبه بالفاعل وخبرها بالمفعول والفاعل بأن يلى الفعل أولى من المفعول ومن نصب البر ذهب الى أن بعض النحويين قال أن مع صلتها أولى أن تكون اسم ليس لشبهها بالمضمر فى انها لا توصف كما لا يوصف المضمر فكان ههنا اجتمع مضمر ومظهر والاولى اذا اجتمعا أن يكون المضمر الاسم من حيث كان أذهب فى الاختصاص من المظهر وعلى هذا قرئ فى التنزيل قوله فكان عاقبتهما أنهما فى النار وقوله وما كان جواب قومه الا أن قالوا وما كان حجتهم الا أن قالوا والاختيار رفع البر لانه روى عن ابن مسعود أنه قرأ ليس البر بان والباء تدخل فى خبر ليس (المسئلة الرابعة) البر اسم جامع للطاعات واعمال الخير المقربة الى الله تعالى ومن هذا بر الوالدين قال تعالى ان الابرار لفى نعيم وان الفجار لفى جحيم فجعل البر ضد الفجور وقال وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان فجعل البر ضد الاثم فدل على انه اسم عام لجميع ما يؤجر عليه الانسان وأصله من الاتساع ومنه البر الذى هو خلاف البحر لاتساعه (المسئلة الخامسة) قال القفال قد قيل فى نزول هذه الآية أقوال والذى عندنا أنه أشار الى السفهاء الذين طعنوا فى المسلمين وقالوا ما ولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها مع أن اليهود كانوا يستقبلون المغرب والنصارى كانوا يستقبلون المشرق فقال

تعريض بكتمانهم نعوت النبى صلى الله عليه وسلم واشترائهم بما أنزل الله تعالى ثمنا قليلا (والنبيين) جميعا من غير تفرقة بين أحد منهم كما فعل أهل الكتابين ووجه توسيط الكتاب بين حملة الوحى وبين النبيين واضح وسيأتى فى قوله تعالى كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله (وآتى المال على حبه) حال من الضمير فى آتى والضمير المجرور للمال أى آتاه كائنا على حب المال كما فى قوله صلى الله عليه وسلم حين سئل أى الصدقة أفضل أن تؤتيه وأنت صحيح شحيح وقول ابن مسعود رضى الله عنه أن تؤتيه وأنت صحيح شحيح تأمل العيش وتخشى الفقر ولا تمهل حتى اذا بلغت الحلقوم قلت لفلان كذا ولفلان كذا وقيل الضمير لله تعالى أى آتاه كائنا على محبته تعالى لا على قصد الشر والفساد ففيه نوع تعريض لباذلى الرشا وآخذيها لتغيير التوراة وقيل للمصدر أى كائنا على حب الايتاء (ذوى القربى) مفعول اول لآتى قدم عليه مفعوله الثانى أعنى المال للاهتمام به أولان فى الثانى مع ما عطف عليه طولا لو روعى الترتيب لفات تجاوب الاطراف فى الكلام وهو الذى اقتضى تقديم الحال أيضا وقيل هو المفعول الثانى

الله تعالى ان صفة البر لاتحصل بمجرد استقبال المشرق والمغرب بل البر لايحصل الاعند مجموع أمور (أحدها) الايمان بالله وأهل الكتاب أخلوا بذلك أما اليهود فلقولهم بالتجسيم ولقولهم بأن عزيرا ابن الله وأما النصارى فلقولهم المسيح ابن الله ولان اليهود وصفوا الله تعالى بالبخل على ماحكى الله تعالى ذلك عنهم بقوله قالوا ان الله فقير ونحن أغنياء (وثانيها) الايمان باليوم الآخر واليهود أخلوا بهذا الايمان حيث قالوا وقالوا لن يدخل الجنة الامن كان هودا أونصارى وقالوا لن تمسنا النار الأياما معدودة والنصارى أنكروا المعاد الجسمانى وكل ذلك تكذيب باليوم الآخر (وثالثها) الايمان بالملائكة واليهود أخلوا بذلك حيث أظهروا عداوة جبريل عليه السلام (ورابعها) الايمان بكتب الله واليهود والنصارى قد أخلوا بذلك لان مع قيام الدلالة على أن القرآن كتاب الله ردوه ولم يقبلوه قال تعالى وان يأتوكم أسارى تفادوهم وهو محرم عليكم اخراجهم أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض (وخامسها) الايمان بالنبيين واليهود أخلوا بذلك حيث قتلوا الانبياء على ماقال تعالى ويقتلون النبيين بغير الحق وحيث طعنوا فى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم (وسادسها) بذل الاموال على وفق أمر الله سبحانه واليهو أخلوا بذلك لانهم يلقون الشبهات لطلب المال القليل كما قال واشتروا به ثمنا قليلا (وسابعها) اقامة الصلوات والزكوات واليهود كانو يمنعون الناس منهما (وثامنها) الوفاء بالعهد واليهود نقضوا العهد حيث قال أوفوا بعهدى أوف بعهدكم وههنا سؤال وهو أنه تعالى نفى أن يكون التوجه الى القبلة برا ثم حكم بأن البر مجموع أمور أحدها الصلاة ولابد فيها من الاستقبال فيلزم التناقض ولاجل هذا السؤال اختلف المفسرون على أقوال (الاول) أن قوله ليس البر نفى لكمال البر وليس نفيا لاصله كأنه قال ليس البر كله هو هذا فان البر اسم لمجموع الخصال الحميدة واستقبال القبلة واحد منها فلا يكون ذلك تمام البر (الثانى) أن يكون هذا نفيا لاصل كونه برا لان استقبالهم للمشرق والمغرب كان خطأ فى وقت النفى حين مانسخ الله تعالى ذلك بل كان ذلك اثما وفجورا لانه عمل بمنسوخ قد نهى الله عنه ومايكون كذلك فانه لايعد فى البر (الثالث) أن استقبال القبلة لايكون برا اذا لم يقارنه معرفة الله وانما يكون برا اذا أتى به مع الايمان وسائر الشرائط كما ان السجدة لاتكون من أفعال البر الا اذا أتى بها مع الايمان بالله ورسوله فاما اذا أتى بها بدون هذا الشرط فانها لاتكون من أفعال البر روى انه لما حولت القبلة كثر الخوض فى نسخها وصار كانه لايراعى بطاعة الله الا الاستقبال فأنزل الله تعالى هذه الآية كانه تعالى قال ماهذا الخوض الشديد فى أمر القبلة مع الاعراض عن كل أركان الدين (المسئلة السادسة) قوله ولكن البر من آمن بالله فيه حذف وفى كيفيته وجوه (أحدها) ولكن البر بر من آمن بالله فحذف المضاف وهو كثير فى الكلام كقوله وأشربوا فى قلوبهم العجل أى حب العجل ويقولون الجود حاتم والشعر زهير والشجاعة عنترة وهذا اختيار الفراء ﴿ والزجاج ﴾

صدقة وصلة (والمساكين) جمع مسكين وهو الدائم السكون لما ان الخلة أسكنته بحيث لاحراك به أودائم السكون الى الناس (وابن السبيل) أى المسافر سمى به لملازمته اياه كما سمى القاطع ابن الطريق وقيل الضيف (والسائلين) الذين ألجأتهم الحاجة والضرورة الى السؤال قال عليه الصلاة والسلام أعطوا السائل ولو جاء على فرس (وفى الرقاب) أى وضعه فى فك الرقاب بمعاونة المكاتبين حتى يفكوا رقابهم وقيل فى فك الاسارى وقيل فى ابتياع الرقاب واعتاقها وأيا ماكان فالعدول عن ذكرهم بعنوان مصحح للمالكية كالذين من قبلهم اما للايذان بعدم قرار ملكهم فيما أوتوا كما فى الوجهين الاولين أو بعدم ثبوته رأسا كما فى الوجه الاخير واما للاشعار برسوخهم فى الاستحقاق والحاجة لما ان فى للظرفية المنبئة عن محليتهم لما يؤتى (وأقام الصلاة) أى المفروضة منها (وآتى الزكاة) أى المفروضة

على ان المراد بما مر من ايتاء المال التنفل بالصدقات قدم على الفريضة مبالغة فى الحث عليه او المراد بهما المفروضة والاول لبيان المصارف والثانى لبيان وجوب الاداء

والزجاج وقطرب قال أبو على ومثل هذه الآية قوله أجعلتم سقاية الحاج ثم قال كمن آمن وتقديره أجعلتم أهل سقاية الحاج كمن آمن أو أجعلتم سقاية الحاج كايمان من آمن ليقع التمثيل بين مصدرين أو بين فاعلين اذ لا يقع التمثيل بين مصدر وفاعل (وثانيها) قال أبو عبيدة البر ههنا بمعنى البار كقوله والعاقبة للتقوى أى للمتقين ومنه قوله ان أصبح ماؤكم غورا أى غائر وقالت الخنساء * فانما هى اقبال وادبار * أى مقبلة ومدبرة معا (وثالثها) ان معناه ولكن ذا البر فحذف كقوله هم درجات عند الله أى ذوو درجات عن الزجاج (ورابعها) التقدير ولكن البر يحصل بالايمان وكذا وكذا عن المفضل واعلم أن الوجه الاول أقرب الى مقصود الكلام فيكون معناه ولكن البر الذى هو كل البر الذى يؤدى الى الثواب العظيم بر من آمن بالله وعن المبرد لو كنت ممن يقرأ القرآن بقراءته لقرأت ولكن البر بفتح الباء وقرأ نافع وابن عامر ولكن مخففة البر بالرفع والباقون لكن مشددة البر بالنصب (المسئلة السابعة) اعلم أن الله تعالى اعتبر فى تحقق ماهية البر أمورا (الاول) الايمان بأمور خمسة (أولها) الايمان بالله ولن يحصل العلم بالله الا عند العلم بذاته المخصوصة والعلم بما يجب ويجوز ويستحيل عليه ولن يحصل العلم بهذه الامور الا عند العلم بالدلائل الدالة عليها فيدخل فيه العلم بحدوث العالم والعلم بالاصول التى عليها يتفرع حدوث العالم ويدخل فى العلم بما يجب له من الصفات العلم بوجوده وقدمه وبقائه وكونه عالما بكل المعلومات قادرا على كل الممكنات حيا مريدا سميعا بصيرا متكلما ويدخل فى العلم بما يستحيل عليه العلم بكونه منزها عن الحالية والمحلية والتحيز والعرضية ويدخل فى العلم بما يجوز عليه اقتداره على الخلق والايجاد وبعثة الرسل (وثانيها) الايمان باليوم الآخر وهذا الايمان مفرع على الاول لانا ما لم نعلم كونه تعالى عالما بجميع المعلومات ولم نعلم قدرته على جميع الممكنات لا يمكننا أن نعلم صحة الحشر والنشر (وثالثها) الايمان بالملائكة (ورابعها) الايمان بالكتب (وخامسها) الايمان بالرسل وههنا سؤالات (السؤال الاول) أنه لا طريق لنا الى العلم بوجود الملائكة ولا الى العلم بصدق الكتب الا بواسطة صدق الرسل فاذا كان قول الرسل كالاصل فى معرفة الملائكة والكتب فلم قدم الملائكة والكتب فى الذكر على الرسل (الجواب) ان الامر وان كان كما ذكرتموه فى عقولنا وأفكارنا الا أن ترتيب الوجود على العكس من ذلك لان الملك يوجد أولا ثم يحصل بواسطة تبليغه نزول الكتب ثم يصل ذلك الكتاب الى الرسول فالمراعى فى هذه الآية ترتيب الوجود الخارجى لا ترتيب الاعتبار الذهنى (السؤال الثانى) لم خص الايمان بهذه الامور الخمسة (الجواب) لانه دخل تحتها كل ما يلزم أن يصدق به فقد دخل تحت الايمان بالله معرفته بتوحيده وعدله وحكمته ودخل تحت اليوم الآخر المعرفة بما يلزم من أحكام الثواب والعقاب والمعاد الى سائر ما يتصل بذلك ودخل تحت الملائكة ما يتصل بأدائهم الرسالة الى النبى صلى الله عليه وسلم ليؤديها الينا الى غير ذلك مما يجب أن يعلم من أحوال

(والموفون بعهدهم) عطف على من آمن فانه فى قوة ان يقال ومن أوفوا بعهدهم وايثار صيغة الفاعل للدلالة على وجوب استمرار الوفاء والمراد بالعهد ما لا يحرم حلالا ولا يحلل حراما من العهود الجارية فيما بين الناس وقوله تعالى (اذا عاهدوا) للايذان بعدم كونه من ضروريات الدين (والصابرين) نصب على الاختصاص غير سبكه عما قبله تنبيها على فضيلة الصبر ومزيته وهو فى الحقيقة معطوف على ما قبله قال أبو على اذا ذكرت صفات للمدح أو الذم فخولف فى بعضها الاعراب فقد خولف للافتنان ويسمى ذلك قطعا لان تغيير المألوف يدل على زيادة ترغيب فى استماع المذكور ومزيد اهتمام بشأنه كما مر فى صدر السور وقد قرئ والصابرون كما قرئ والموفين (فى البأساء) أى فى الفقر والشدة (والضراء) أى المرض والزمانة (وحين البأس) أى وقت مجاهدة العدو فى مواطن الحرب وزيادة الحين للاشعار بوقوعه احيانا وسرعة انقضائه

الملائكة ودخل تحت الكتاب القرآن وجميع ما أنزل الله على أنبيائه ودخل تحت النبيين الايمان بنبوتهم وصحة شرائعهم فثبت انه لم يبق شئ مما يجب الايمان به الا دخل تحت هذه الآية وتقرير آخر وهو أن للمكلف مبدأ ووسطا ونهاية ومعرفة المبدا والمنتهى هو المقصود بالذات وهو المراد بالايمان بالله واليوم الآخر وأما معرفة مصالح الوسط فلا تتم الا بالرسالة وهي لاتتم الا بأمور ثلاثة الملائكة الآتين بالوحي ونفس ذلك الوحي وهو الكتاب والموحى اليه وهو الرسول (السؤال الثالث) لم قدم هذا الايمان على أفعال الجوارح وهو ايتاء المال والصلاة والزكاة (والجواب) للتنبيه على ان أعمال القلوب أشرف عند الله من أعمال الجوارح (الامر الثاني) من الامور المعتبرة في تحقق مسمى البر قوله وآتى المال على حبه وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا في أن الضمير في قوله على حبه الى ماذا يرجع وذكروا فيه وجوها (الاول) وهو قول الاكثرين أنه راجع الى المال والتقدير وآتى المال على حب المال قال ابن عباس وابن مسعود هو أن تؤتيه وأنت صحيح شحيح تأمل الغنى وتخشى الفقر ولا تمهل حتى اذا بلغت الحلقوم قلت لفلان كذا ولفلان كذا وهذا التأويل يدل أن الصدقة حال الصحة أفضل منها عند القرب من الموت والعقل يدل على ذلك أيضا من وجوه (أحدها) ان عند الصحة يحصل ظن الحاجة الى المال وعند ظن قرب الموت يحصل ظن الاستغناء عن المال وبذل الشئ عند الاحتياج اليه أدل على الطاعة من بذله عند الاستغناء عنه على ماقال لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون (وثانيها) أن اعطاءه حال الصحة أدل على كونه متيقنا بالوعد والوعيد من اعطائه حال المرض والموت (وثالثها) ان اعطاءه حال الصحة أشق فيكون أكثر ثوابا قياسا على مايبذله الفقير من جهد المقل فانه يزيد ثوابه على مايبذله الغنى (ورابعها) أن من كان ماله على شرف الزوال فوهبه من أحد مع العلم بأنه لو لم يهبه منه لضاع فان هذه الهبة لاتكون مساوية لما اذا لم يكن خائفا من ضياع المال ثم انه وهبه منه طائعا وراغبا فكذا ههنا (وخامسها) أنه متأيد بقوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وقوله ويطعمون الطعام على حبه أي على حب الطعام وعن أبي الدرداء أنه صلى الله عليه وسلم قال مثل الذي تصدق عند الموت مثل الذي يهدي بعد ماشبع (القول الثاني) أن الضمير يرجع الى الايتاء كأنه قيل يعطي ويحب الاعطاء رغبة في ثواب الله (الثالث) ان الضمير عائد على اسم الله تعالى يعني يعطون المال على حب الله أي على طلب مرضاته (المسئلة الثانية) اختلفوا في المراد من هذا الايتاء فقال قوم انها الزكاة وهذا ضعيف وذلك لانه تعالى عطف الزكاة عليه بقوله وأقام الصلاة وآتى الزكاة ومن حق المعطوف والمعطوف عليه أن يتغايرا فثبت ان المراد به غير الزكاة ثم انه لايخلو اما أن يكون من التطوعات أو من الواجبات لاجائز أن يكون من التطوعات لانه تعالى قال في آخر الآية أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون وقف التقوى عليه ولو كان ذلك ندبا لما وقف التقوى عليه

فثبت

(أولئك) اشارة الى المذكورين باعتبار اتصافهم بالنعوت الجميلة المعدودة ومافيه من معنى البعد لما مر مرارا من التنبيه على علو طبقتهم وسمو رتبتهم (الذين صدقوا) أي في الدين واتباع الحق وتحري البر حيث لم تغيرهم الاحوال ولم تزلزلهم الاهوال (وأولئك هم المتقون) عن الكفر وسائر الرذائل وتكرير الاشارة لزيادة تنويه شأنهم وتوسيط الضمير للاشارة الى انحصار التقوى فيهم والاية الكريمة كما ترى حاوية لجميع الكمالات البشرية برمتها تصريحا أو تلويحا لما انها مع تكثر فنونها وتشعب شجونها منحصرة في خلال ثلاث صحة الاعتقاد وحسن المعاشرة مع العباد وتهذيب النفس وقد أشير الى الاولى بالايمان بما فصل والى الثانية بايتاء المال والى الثالثة باقامة الصلاة الخ ولذلك وصف الحائزون لها بالصدق نظرا الى ايمانهم واعتقادهم وبالتقوى اعتبارا بمعاشرتهم مع الخلق ومعاملتهم مع الحق واليه يشير قوله صلى الله عليه وسلم من عمل بهذه الآية فقد استكمل الايمان

فثبت ان هذا الايتاء وان كان غير الزكاة الا أنه من الواجبات ثم فيه قولان (الاول) انه
عبارة عن دفع الحاجات الضرورية مثل اطعام المضطر ومما يدل على تحقق هذا الوجوب
النص والمعقول (أما النص) فقوله عليه الصلاة والسلام لا يؤمن بالله واليوم الآخر من
بات شبعانا وجاره طاو الى جنبه وروى عن فاطمة بنت قيس ان فى المال حقا سوى الزكاة
ثم تلت وآتى المال على حبه وحكى عن الشعبى انه سئل عمن له مال فأدى زكاته فهل عليه
شئ سواه فقال نعم يصل القرابة ويعطى السائل ثم تلا هذه الآية وأما العقل فانه لا خلاف
انه اذا انتهت الحاجة الى الضرورة وجب على الناس أن يعطوه مقدار دفع الضرورة وان لم
تكن الزكاة واجبة عليهم ولو امتنعوا من الاعطاء جاز الاخذ منهم قهرا فهذا يدل على ان
هذا الايتاء واجب واحتج من طعن فى هذا القول بما روى عن على رضى الله عنه أنه قال
ان الزكاة نسخت كل حق (والجواب) من وجوه (الاول) أنه معارض بما روى أنه عليه
الصلاة والسلام قال فى المال حقوق سوى الزكاة وقول الرسول أولى من قول على
(الثانى) أجمعت الامة على انه اذا حضر المضطر فانه يجب أن يدفع اليه ما يدفع الضرورة
وان كان قد أدى الزكاة بالكمال (الثالث) المراد أن الزكاة نسخت الحقوق المقدرة أما
الذى لا يكون مقدرا فانه غير منسوخ بدليل انه يلزم التصدق عند الضرورة ويلزم النفقة
على الاقارب وعلى المملوك وذلك غير مقدر فان قيل هب أنه صح هذا التأويل لكن ما
الحكمة فى هذا الترتيب قلنا فيه وجوه (أحدها) أنه تعالى قدم الاولى فالاولى لان الفقير
اذا كان قريبا فهو أولى بالصدقة من غيره من حيث انه يكون ذلك جامعا بين الصلة
والصدقة ولان القرابة من أوكد الوجوه فى صرف المال اليه ولذلك يستحق به الارث
ويحجر بسببه على المالك فى الوصية حتى لا يتمكن من الوصية الا فى الثلث ولذلك كانت
الوصية للاقارب من الواجبات على ما قال كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت الآية وان
كانت تلك الوصية قد صارت منسوخة الا عند بعضهم فلهذه الوجوه قدم ذى القربى ثم
أتبعه تعالى باليتامى لان الصغير الفقير الذى لا والد له ولا كاسب فهو منقطع الحيلة من كل
الوجوه ثم أتبعهم تعالى بذكر المساكين لان الحاجة قد تشتد بهم ثم ذكر ابن السبيل اذ قد
تشتد حاجته عند اشتداد رغبته الى أهله ثم ذكر السائلين وفى الرقاب لان حاجتهما دون
حاجة من تقدم ذكره (وثانيها) أن معرفة المرء بشدة حاجة هذه الفرق تقوى وتضعف
فرتب تعالى ذكر هذه الفرق على هذا الوجه لان علمه بشدة حاجة من يقرب اليه أقرب
ثم بحاجة الايتام ثم بحاجة المساكين ثم على هذا النسق (وثالثها) ان ذا القربى مسكين
وله صفة زائدة تخصه لان شدة الحاجة فيه تغمه وتؤذى قلبه ودفع الضرر عن النفس
مقدم على دفع الضرر عن الغير فلذلك بدأ الله تعالى بذى القربى ثم باليتامى وأخر المساكين
لان الغم الحاصل بسبب عجز الصغار عن الطعام والشراب أشد من الغم الحاصل بسبب عجز
الكبار عن تحصيلهما فأما ابن السبيل فقد يكون غنيا وقد تشتد حاجته فى الوقت والسائل

قد يكون غنيا و يظهر شدة الحاجة وأخر المكاتب لان ازالة الرق ليست فى محل الحاجة الشديدة (القول الثانى) أن المراد بايتاء المال ماروى أنه عليه الصلاة والسلام عند ذكره للابل قال ان فيها حقا هو اطراق فحلها واعارة ذلولها وهذا بعيد لان الحاجة الى اطراق الفحل أمر لا يختص به ابن السبيل والسائل والمكاتب (القول الثالث) ان ايتاء المال الى هؤلاء كان واجبا ثم انه صار منسوخا بالزكاة وهذا أيضا ضعيف لانه تعالى جمع فى هذه الآية بين هذا الايتاء و بين الزكاة (المسئلة الثالثة) أما ذوى القربى فن الناس من حمل ذلك على المذكور فى آية النفل والغنيمة والاكثرون من المفسرين على ذوى القربى للمعطين وهو الصحيح لانهم به أخص ونظيره قوله تعالى ولا يأتل أولوا الفضل منكم والسعة أن يؤتوا أولى القربى واعلم أن ذوى القربى هم الذين يقربون منه بولادة الابوين أو بولادة الجدين فلا وجه لقصر ذلك على ذوى الرحم المحرم على ماحكى عن قوم لان المحرمية حكم شرعى أما القرابة فهى لفظة لغوية موضوعة للقرابة فى النسب وان كان من يختص بذلك يتفاضل و يتفاوت فى القرب والبعد أما اليتامى ففى الناس من حمله على ذوى اليتامى قال لانه لا يحسن من المتصدق أن يدفع المال الى اليتيم الذى لا يميز ولا يعرف وجوه منافعه فانه متى فعل ذلك يكون مخطئا بل اذا كان اليتيم مراهقا عارفا بمواقع حظه وتكون الصدقة من باب ما يؤكل و يلبس ولا يخفى على اليتيم وجه الانتفاع به جاز دفعها اليه هذا كله على قول من قال اليتيم هو الذى لا أب له مع الصغر وعند أصحابنا هذا الاسم قد يقع على الصغير وعلى البالغ والحجة فيه قوله تعالى وآتوا اليتامى أموالهم ومعلوم انهم لا يؤتون المال الا اذا بلغوا وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمى يتيم أبى طالب بعد بلوغه فعلى هذا ان كان اليتيم بالغا دفع المال اليه والا فيدفع الى وليه وأما المساكين ففيه خلاف سنذكره ان شاء الله تعالى فى سورة التوبة والذى نقوله هنا ان المساكين أهل الحاجة ثم هم ضربان منهم من يكف عن السؤال وهو المراد ههنا ومنهم من يسأل و يتبسط وهو المراد بقوله والسائلين وانما فرق تعالى بينهما من حيث يظهر على المسكين المسكنة مما يظهر من حاله وليس كذلك السائل لانه بمسئلته يعرف فقره وحاجته وأما ابن السبيل فروى عن مجاهد أنه المسافر وعن قتادة أنه الضيف لانه انما وصل اليك من السبيل والاول أشبه لان السبيل اسم للطريق وجعل المسافر ابنا له للزومه اياه كما يقال لطير الماء ابن الماء و يقال للرجل الذى أتت عليه السنون ابن الايام وللشجعان بنو الحرب وللناس بنو الزمان قال ذو الرمة

وردت عشاء والثريا كأنها * على قمة الرأس ابن ماء محلق

وأما قوله والسائلين فعنى به الطالبين ومن جعل الآية فى غير الزكاة أدخل فى هذه الآية المسلم والكافر روى الحسن بن على رضى الله عنهما أنه عليه الصلاة والسلام قال للسائل حق ولو جاء على فرس وقال تعالى وفى أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم أما قوله وفى الرقاب ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) الرقاب جمع الرقبة وهى مؤخر أصل

العنق واشتقاقها من المراقبة وذلك ان مكانها من البدن مكان الرقيب المشرف
على القوم ولهذا المعنى يقال أعتق الله رقبته ولا يقال أعتق الله عنقه لانه لما سميت
رقبة كأنها تراقب العذاب ومن هذا يقال للتى لا يعيش ولدها رقوب لاجل مراعاتها
موت ولدها (المسئلة الثانية) معنى الآية و يؤتى المال فى عتق الرقاب قال القفال
واختلف الناس فى الرقاب المذكورين فى آية الصدقات فقال قائلون انه يدخل فيه
من يشتريه فيعتقه ومن يكون مكاتبا فيعينه على أداء كتابته فهؤلاء أجازوا شراء الرقاب
من الزكاة المفروضة وقال قائلون لا يجوز صرف الزكاة الا فى اعانة المكاتبين فمن تأول
هذه الآية على الزكاة المفروضة فحينئذ يبقى فيه ذلك الاختلاف ومن حمل هذه الآية
على غير الزكاة أجاز الامرين فيها قطعا ومن الناس من حمل الآية على وجه ثالث
وهو فداء الاسارى واعلم أن تمام الكلام فى تفسير هذه الاصناف سيأتى ان شاء الله
تعالى فى سورة التوبة فى تفسير آية الصدقات (الامر الثالث) من الامور المعتبرة فى تحقق
ماهية البر قوله وأقام الصلاة وآتى الزكاة وذلك قد تقدم ذكره (الامر الرابع) قوله تعالى
والموفون بعهدهم اذا عاهدوا وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) فى رفع والموفون قولان
(أحدهما) انه عطف على محل من آمن تقديره لكن البر المؤمنون والموفون عن
الفراء والاخفش (الثانى) رفع على المدح على أن يكون خبر مبتدا محذوف تقديره وهم
الموفون (المسئلة الثانية) فى المراد بهذا العهد قولان (الاول) أن يكون المراد ما أخذه
الله من العهود على عباده بقولهم وعلى ألسنة رسله اليهم بالقيام بحدوده والعمل بطاعته
فقبل العباد ذلك من حيث آمنوا بالانبياء والكتب وقد أخبر الله تعالى عن أهل الكتاب
انهم نقضوا العهود والمواثيق وأمرهم بالوفاء بها فقال يا بنى اسرائيل اذكروا نعمتى التى
أنعمت عليكم وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم فكان المعنى فى هذه الآية ان البر هو ما ذكر
من الاعمال مع الوفاء بعهد الله لا كما نقض أهل الكتاب ميثاق الله وما وفوا بعهوده
فجحدوا أنبياءه وقتلوهم وكذبوا بكتابه واعترض القاضى على هذا القول وقال ان قوله
تعالى والموفون بعهدهم صريح فى اضافة هذا العهد اليهم ثم انه تعالى أكد ذلك بقوله
اذا عاهدوا فلا وجه لحمله على ما سيكون لزومه ابتداء من قبله تعالى (والجواب) عنه انه
تعالى وان ألزمهم هذه الاشياء لكنهم من عند انفسهم قبلوا ذلك الالزام والتزموه فصح
من هذا الوجه اضافة العهد اليهم (القول الثانى) أن يحمل ذلك على الامور التى يلتزمها
المكلف ابتداء من عند نفسه واعلم ان هذا العهد اما أن يكون بين العبد و بين الله أو بينه
و بين رسول الله أو بينه و بين سائر الناس أما الذى بينه و بين الله فهو ما يلزمه بالنذور
والايمان وأما الذى بينه و بين رسول الله فهو الذى عاهد الرسول عليه عند البيعة من
القيام بالنصرة والمظاهرة والمجاهدة وموالاة من والاه ومعاداة من عاداه وأما الذى بينه
و بين سائر الناس فقد يكون ذلك من الواجبات مثل ما يلزمه فى عقود المعاوضات من

التسليم والتسلم وكذا الشرائط التي يلتزمها في السلم والرهن وقد يكون ذلك من المندوبات مثل الوفاء بالمواعيد في بذل المال والاخلاص في المناصرة فقوله تعالى والموفون بعهدهم اذا عاهدوا يتناول كل هذه الاقسام فلا معنى لقصر الآية على بعض هذه الاقسام دون البعض وهذا الذي قلناه هو الذي عبر عنه المفسرون فقالوا هم الذين اذا وعدوا أنجزوا واذا حلفوا ونذروا وفوا واذا قالوا صدقوا واذا أئتمنوا أدوا منهم ومن حمله على قوله تعالى ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله الآية (الامر الخامس) من الامور المعتبرة في تحقق ماهية البر قوله تعالى والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس وفيه مسائل (المسئلة الاولى) في نصب الصابرين أقوال (الاول) قال الكسائي هو معطوف على ذوي القربى كأنه قال وآتى المال على حبه ذوي القربى والصابرين قال النحويون ان تقدير الآية يصير هكذا ولكن البر من آمن بالله وآتى المال على حبه ذوي القربى والصابرين فعلى هذا قوله والصابرين من صلة من وقوله والموفون متقدم على قوله والصابرين فهو عطف على من فحينئذ قد عطفت على الموصول قبل صلته شيئا وهذا غير جائز لان الموصول مع الصلة بمنزلة اسم واحد ومحال أن يوصف الاسم أو يؤكد أو يعطف عليه الا بعد تمامه وانقضائه بجميع اجزائه اما ان جعلت قوله والموفون رفعا على المدح على ما ذكرنا لم يصح أيضا قول الكسائي لانه حينئذ يقع الفصل بين الموصول والصلة بهذا المدح وقد عرفت ان هذا الفصل غير جائز بل هذا أشنع لان المدح جملة فاذا لم يجز الفصل بالمفرد فلأن لا يجوز بالجملة كان ذلك أولى فان قيل اليس جاز الفصل بين المبتدا والخبر بالجملة كقول القائل ان زيدا فافهم ما أقول رجل عالم وكقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات انا لانضيع أجر من أحسن عملا ثم قال أولئك ففصل بين المبتدأ والخبر بقوله انا لانضيع قلنا الموصول مع الصلة كالشئ الواحد فالتعلق الذي بينهما أشد من التعلق الذي بين المبتدأ والخبر فلا يلزم من جواز الفصل بين المبتدأ والخبر جوازه بين الموصول والصلة (القول الثاني) قول الفراء انه نصب على المدح وان كان من صفة من وانما رفع الموفون ونصب الصابرين لطول الكلام بالمدح والعرب تنصب على المدح وعلى الذم اذا طال الكلام بالنسق في صفة الشئ الواحد وأنشد الفراء

الى الملك القرم وابن الهمام * وليث الكتيبة في المزدحم

وقالوا فيمن قرأ حمالة الحطب بنصب حمالة انه نصب على الذم قال أبو علي الفارسي واذا ذكرت الصفات الكثيرة في معرض المدح أو الذم فالاحسن أن تخالف باعرابها ولا تجعل كلها جارية على موصوفها لان هذا الموضع من مواضع الاطناب في الوصف والابلاغ في القول فاذا خولف باعراب الاوصاف كان المقصود أكمل لان الكلام عند اختلاف الاعراب يصير كأنه أنواع من الكلام وضروب من البيان وعند الاتحاد في الاعراب يكون وجها واحدا وجملة واحدة ثم اختلف الكوفيون والبصريون في أن المدح والذم

لم صار اعلتين لاختلاف الحركة فقال الفراء أصل المدح والذم من كلام السامع وذلك أن الرجل اذا أخبر غيره فقال له قام زيد فربما اثنى السامع على زيد وقال ذكرت والله الظريف ذكرت العاقل أى هو والله الظريف هو العاقل فأراد المتكلم أن يمدحه بمثل ما مدحه به السامع فجرى الاعراب على ذلك وقال الخليل المدح والذم ينصبان على معنى أعنى الظريف وأنكر الفراء ذلك لوجهين (الاول) أن أعنى انما يقع تفسيرا للاسم المجهول والمدح يأتى بعد المعروف (الثانى) أنه لو صح ما قاله الخليل لصح أن يقول قام زيد أخاك على معنى أعنى أخاك وهذا مما لم تقله العرب أصلا واعلم أن من الناس من قرأ والموفين والصابرين ومنهم من قرأ والموفون والصابرون أما قوله فى البأساء قال ابن عباس يريد الفقر وهو اسم من البؤس والضراء قال يريد به المرض وهما اسمان على فعلاء ولا أفعل لهما لانهما ليسا بنعتين وحين البأس قال ابن عباس رضى الله عنهما يريد القتال فى سبيل الله والجهاد ومعنى البأس فى اللغة الشدة يقال لا بأس عليك فى هذا أى لا شدة وعذاب بئيس شديد ثم تسمى الحرب بأسا لما فيها من الشدة والعذاب يسمى بأسا لشدته قال تعالى فلما رأوا بأسنا فلما أحسوا بأسنا فمن ينصرنا من بأس الله ثم قال تعالى أولئك الذين صدقوا أى أهل هذه الاوصاف هم الذين صدقوا فى ايمانهم وذكر الواحدى رحمه الله فى آخر هذه الآية مسئلة وهى انه قال هذه الواوات فى الاوصاف فى هذه الآية للجمع فمن شرائط البر وتمام شرط البار ان تجتمع فيه هذه الاوصاف ومن قام به واحد منها لم يستحق الوصف بالبر فلا ينبغى أن يظن الانسان أن الموفى بعهده من جملة من قام بالبر وكذا الصابر فى البأساء بل لا يكون قائما بالبر الا عند استجماع هذه الخصال ولذلك قال بعضهم هذه الصفة خاصة للانبياء عليهم السلام لان غيرهم لا تجتمع فيه هذه الاوصاف كلها وقال آخرون هذه عامة فى جميع المؤمنين وما توفيقى الا بالله عليه توكلت ❊ (الحكم الرابع) قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى فمن عفى له من أخيه شئ فاتباع بالمعروف وأداء اليه باحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم) قبل الشروع فى التفسير لا بد من ذكر سبب النزول وفيه ثلاثة أوجه (أحدها) أن سبب نزوله ازالة الاحكام التى كانت ثابتة قبل مبعث محمد عليه السلام وذلك لان اليهود كانوا يوجبون القتل فقط والنصارى كانوا يوجبون العفو فقط وأما العرب فتارة كانوا يوجبون القتل وأخرى يوجبون الدية لكنهم كانوا يظهرون التعدى فى كل واحد من هذين الحكمين أما فى القتل فلانه اذا وقع القتل بين قبيلتين احداهما أشرف من الاخرى فالاشرف كانوا يقولون لنقتلن بالعبد منا الحر منهم و بالمرأة منا الرجل منهم وبالرجل منا الرجلين منهم وكانوا يجعلون جراحاتهم ضعف جراحات خصومهم وربما زادوا على ذلك على ما يروى أن واحدا قتل انسانا من الاشراف فاجتمع أقارب القاتل عند والد المقتول وقالوا ماذا تريد فقال احدى ثلاث قالوا وماهى

بما ذكر من أصول الدين وقواعده التى عليها بنى أساس المعاش والمعاد (كتب عليكم) أى فرض وألزم عند مطالبة صاحب الحق فلا يقدح فيه قدرة الولى على العفو فان الوجوب انما اعتبر بالنسبة الى الحكام أو القاتلين

(القصاص فى القتلى) أى بسبب قتلهم كما فى قوله صلى الله عليه وسلم ان امرأة دخلت النار فى هرة ربطتها أى بسبب ربطها اياها

(الحر بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى) كان فى الجاهلية بين حيين من أحياء العرب دماء وكان لاحدهما طول على الآخر فأقسموا لنقتلن الحر منكم بالعبد والذكر بالانثى فلما جاء الاسلام تحاكموا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت فأمرهم أن يتباوؤا وليس فيها دلالة على عدم قتل الحر بالعبد عند الشافعى أيضا لان اعتبار المفهوم حيث لم يظهر للتخصيص بالذكر وجه سوى اختصاص الحكم بالمنطوق وقد رأيت الوجه ههنا وانما تمسك فى ذلك هو ومالك رحمهما الله بما روى على رضى الله عنه أن رجلا قتل عبده فجلده رسول الله صلى الله عليه وسلم ونفاه سنة ولم يقده وبما روى عنه رضى الله عنه أنه قال من السنة أن لا

قال اما تحبون ولدى أو تملؤن دارى من نجوم السماء او تدفعوا الى جملة قومكم حتى
أقتلهم ثم لا أرى انى أخذت عوضا وأما الظلم فى أمر الدية فهو انهم ربما جعلوا دية
الشريف اضعاف دية الرجل الخسيس فلما بعث الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم أوجب
رعاية العدل وسوى بين عباده فى حكم القصاص وأنزل هذه الآية (والرواية الثانية)
فى هذا المعنى وهو قول السدى ان قريظة والنضير كانوا مع تدينهم بالكتاب سلكوا طريقة
العرب فى التعدى (والرواية الثالثة) انها نزلت فى واقعة قتل حمزة رضى الله عنه
(والرواية الرابعة) ما نقلها محمد بن جرير الطبرى عن بعض الناس ورواها عن على بن أبى
طالب وعن الحسن البصرى أن المقصود من هذه الآية بيان ان بين الحرين والعبدين
والذكرين والانثيين يقع القصاص ويكفى ذلك فقط فاما اذا كان القاتل للعبد حرا
أو للحر عبدا فانه يجب مع القصاص التراجع وأما حر قتل عبدا فهو قوده فان شاء موالى
العبد ان يقتلوا الحر قتلوه بشرط ان يسقطوا ثمن العبد من دية الحر ويردوا الى اولياء الحر
بقية ديته وان قتل عبد حرا فهو به قود فان شاء أولياء الحر قتلوا العبد وأسقطوا قيمة العبد
من دية الحر وأدوا بعد ذلك الى أولياء الحر بقية ديته وان شاؤا أخذوا كل الدية وتركوا
قتل العبد وان قتل رجل امرأة فهو بها قود فان شاء أولياء المرأة قتلوه وأدوا نصف الدية
وان قتلت المرأة رجلا فهى به قود فان شاء أولياء الرجل قتلوها واخذوا نصف الدية وان
شاؤا أعطوا كل الدية وتركوها قالوا فالله تعالى أنزل هذه الآية لبيان أن الاكتفاء
بالقصاص مشروع بين الحرين والعبدين والانثيين والذكرين فاما عند اختلاف الجنس
فالاكتفاء بالقصاص غير مشروع فيه اذا عرفنا سبب النزول فلنرجع الى التفسير أما قوله
تعالى كتب عليكم فمعناه فرض عليكم فهذه اللفظة تقتضى الوجوب من وجهين
(أحدهما) أن قوله تعالى كتب يفيد الوجوب فى عرف الشرع قال تعالى كتب عليكم
الصيام وقال كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت ان ترك خيرا الوصية وقد كانت الوصية
واجبة ومنه الصلوات المكتوبات أى المفروضات وقال عليه السلام ثلاث كتبن على ولم
تكتب عليكم (والثانى) لفظة عليكم مشعرة بالوجوب كما فى قوله تعالى ولله على الناس حج
البيت وأما القصاص فهو ان يفعل بالانسان مثل ما فعل من قولك اقتص فلان أثر فلان
اذا فعل مثل فعله قال تعالى فارتدا على آثارهما قصصا وقال تعالى وقالت لاخته قصيه
أى اتبعى أثره وسميت القصة قصة لان بالحكاية تساوى المحكى وسمى القصص لانه يذكر
مثل أخبار الناس ويسمى المقص مقصا لتعادل جانبيه وأما قوله تعالى فى القتلى أى بسبب
قتل القتلى لان كلمة فى قد تستعمل للسببية كقوله عليه السلام فى النفس المؤمنة مائة من
الابل اذا عرفت هذا فصار تقدير الآية يا أيها الذين آمنوا وجب عليكم القصاص بسبب
قتل القتلى فدل ظاهر الآية على وجوب القصاص على جميع المؤمنين بسبب قتل جميع
القتلى الا أنهم أجمعوا على أن غير القاتل خارج من هذا العموم وأما القاتل فقد دخله

يقتل مسلم بذى عهد ولا حر بعبد و بان أبا بكر وعمر رضى الله عنهما كانا لا يقتلان الحر بالعبد بين
أظهر الصحابة من غير
نكير وبالقياس على
الاطراف وعندنا يقتل
الحر بالعبد لقوله تعالى
أن النفس بالنفس فان
شريعة من قبلنا اذا
قصت علينا من غير
دلالة على نسخها
فالعمل بها واجب على
انها شريعة لنا ولان
القصاص يعتمد المساواة
فى العصمة وهى بالدين
أو بالدار وهما سيان
فيهما وقرئ كتب
على البناء للفاعل
ونصب القصاص
(فمن عفى له من أخيه
شئ) أى شئ من
العفو لان عفا لازم
وفائدته الاشعار بأن
بعض العفو بمنزلة كله
فى اسقاط القصاص
وهو الواقع أيضا
فى العادة اذ كثيرا
ما يقع العفو من بعض
الاولياء فهو شئ من
العفو وقيل معنى عفى
ترك وشئ مفعول به
وهو ضعيف اذ لم يثبت
عفاه بمعنى تركه بل اعفاه
وحمل العفو على المحو
كما فى قول من قال
ديار عفاها جور كل
معاند وقوله
عفاها كل حنان كثير الوبل هطال * فيكون المعنى فمن محى له من أخيه شئ صرف للعبارة
المتداولة فى الكتاب والسنة عن معناها المشهور المعهود الى ما ليس بمعهود فيهما وفى استعمال الناس
﴿ التخصيص ﴾

التخصيص أيضا فى صور كثيرة وهى اذا قتل الوالد ولده والسيد عبده وفيما اذا قتل المسلم حربيا أو معاهدا وفيما اذا قتل مسلم مسلما خطأ الا ان العام الذى دخله التخصيص يبقى حجة فيما عداه * فان قيل قولكم هذه الآية تقتضى وجوب القصاص فيه اشكالان (الاول) أن القصاص لو وجب لوجب اما على القاتل أو على ولى الدم أو على ثالث والاقسام الثلاثة باطلة وانما قلنا انه لا يجب على القاتل لان القاتل لا يجب عليه أن يقتل نفسه بل يحرم عليه ذلك وانما قلنا انه غير واجب على ولى الدم لان ولى الدم مخير فى الفعل والترك بل هو مندوب الى الترك بقوله وان تعفوا أقرب للتقوى (والثالث) أيضا باطل لانه يكون أجنبيا عن ذلك القتل والاجنبى عن الشئ لا تعلق له به (السؤال الثانى) اذا بينا أن القصاص عبارة عن التسوية فكان مفهوم الآية ايجاب التسوية وعلى هذا التقدير لا تكون الآية دالة على ايجاب القتل البتة بل أقصى ما فى الباب أن الآية تدل على وجوب رعاية التسوية فى القتل الذى يكون مشروعا وعلى هذا التقدير تسقط دلالة الآية على كون القتل مشروعا بسبب القتل (والجواب) عن السؤال الاول من وجهين (الاول) أن المراد ايجاب اقامة القصاص على الامام أو من يجرى مجراه لانه متى حصلت شرائط وجوب القود فانه لا يحل للامام ان يترك القود لانه من جملة المؤمنين والتقدير يا أيها الائمة كتب عليكم استيفاء القصاص ان أراد ولى الدم استيفاءه (والثانى) انه خطاب مع القاتل والتقدير يا أيها القاتلون كتب عليكم تسليم النفس عند مطالبة الولى بالقصاص وذلك لان القاتل ليس له أن يمتنع ههنا وليس له أن ينكر بل للزانى والسارق الهرب من الحد ولهما أيضا أن يستترا بستر الله ولا يقرا والفرق أن ذلك حق الآدمى (وأما الجواب) عن السؤال الثانى فهو ان ظاهر الآية يقتضى ايجاب التسوية فى القتل والتسوية فى القتل صفة القتل وايجاب الصفة يقتضى ايجاب الذات فكانت الآية مفيدة لايجاب القتل من هذا الوجه * ويتفرع على ما ذكرنا مسائل (المسئلة الاولى) ذهب أبو حنيفة الى أن موجب العمد هو القصاص وذهب الشافعى فى أحد قوليه الى أن موجب العمد اما القصاص واما الدية واحتج أبو حنيفة بهذه الآية ووجه الاستدلال بها فى غاية الضعف لانه سواء كان المخاطب بهذا الخطاب هو الامام أو ولى الدم فهو بالاتفاق مشروط بما اذا كان ولى الدم يريد القتل على التعيين وعندنا أنه متى كان الامر كذلك كان القصاص متعينا انما النزاع فى أن ولى الدم هل يتمكن من العدول الى الدية وليس فى الآية دلالة على أنه اذا أراد الدية ليس له ذلك (المسئلة الثانية) اختلفوا فى كيفية المماثلة التى دلت هذه الآية على ايجابها فقال الشافعى يراعى جهة القتل الاول فان كان الاول قتله بقطع اليد قطعت يد القاتل فان مات منه فى تلك المرة والا حزت رقبته وكذلك لو أحرق الاول بالنار أحرق الثانى فان مات فى تلك المرة والا حزت رقبته وقال أبو حنيفة رحمه الله المراد بالمثل تناول النفس بأرجى ما يمكن فعلى هذا لا قصاص الا بالسيف بحز

فانهم لا يستعملون العفو فى باب الجنايات الا فيما ذكر من قبل وعفا يعدى بعن الى الجانى والذنب قال تعالى عفا الله عنك وقال عفا الله عنها فاذا تعدى الى الذنب قيل عفوت لفلان عما جنى كانه قيل فمن عفى له عن جنايته من جهة أخيه يعنى ولى الدم وايراده بعنوان الاخوة الثابتة بينهما بالحكم كونهما من بنى آدم عليه السلام لتحريك سلسلة الرقة والعطف عليه (فاتباع بالمعروف) فالامر اتباع أو فليكن اتباع والمراد وصية العافى بالمسامحة ومطالبة الدية بالمعروف من غير تعنيف وقوله عز وجل (وأداء اليه باحسان) حث للمعفو عنه على ان يؤديها باحسان من غير مماطلة وبخس

الرقبة بحجة الشافعى رحمه الله ان الله تعالى أوجب التسوية بين الفعلين وذلك يقتضى حصول التسوية من جميع الوجوه الممكنة ويدل عليه وجوه (أحدها) أنه يجوز أن يقال كتبت التسوية فى القتلى الافى كيفية القتل والاستثناء يخرج من الكلام مالولاه لدخل فدل هذا على ان كيفية القتل داخلة تحت النص (وثانيها) انا ولم نحكم بدلالة هذه الآية على التسوية فى كل الامور لصارت الآية مجملة ولو حكمنا فيها بالعموم كانت الآية مفيدة لكنها ربما صارت مخصوصة فى بعض الصور والتخصيص أهون من الاجمال (وثالثها) أن الآية لولم تفد الا الايجاب للتسوية فى أمر من الامور فلاشيئين الا وهما متساويان فى بعض الامور فحينئذ لايستفاد من هذه الآية شئ البتة وهذا الوجه قريب من الثانى فثبت أن هذه الاية تفيد وجوب التسوية من كل الوجوه ثم تأكد هذا النص بسائر النصوص المقتضية لوجوب المماثلة كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها ثم تأكدت هذه النصوص المتواترة بالخبر المشهور عن الرسول عليه السلام وهو قوله من حرق حرقناه ومن غرق غرقناه ومما روى أن يهوديا رضخ رأس صبية بالحجارة فقتلها فأمر النبى صلى الله عليه وسلم أن ترضخ رأس اليهودى بالحجارة واذا ثبت هذا بلغت دلالة هذه الآية مع سائر الآيات ومع هذه الاحاديث على قول الشافعى مبلغا قويا * واحتج أبو حنيفة بقوله عليه السلام لاقود الابالسيف وبقوله عليه السلام لايعذب بالنار الارب بها (والجواب) أن الاحاديث لما تعارضت بقيت دلالة الآيات خالية عن المعارضات والله أعلم (المسئلة الثالثة) اتفقوا على ان هذا القاتل اذا لم يتب وأصر على ترك التوبة فان القصاص مشروع فى حقه عقوبة من الله تعالى أما اذا كان تائبا فقد اتفقوا على أنه لايجوز أن يكون عقوبة وذلك لان الدلائل دلت على أن التوبة مقبولة قال تعالى وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات واذا صارت التوبة مقبولة امتنع أن يبقى التائب مستحقا للعقاب ولانه عليه السلام قال التوبة تمحو الحوبة فثبت أن شرع القصاص فى حق التائب لايمكن أن يكون عقوبة ثم عند هذا اختلفوا فقال أصحابنا يفعل الله مايشاء ولا اعتراض عليه فى شئ وقالت المعتزلة انما شرع ليكون لطفا به ثم سألوا أنفسهم فقالوا انه لاتكليف بعد القتل فكيف يكون هذا القتل لطفا به وأجابوا عنه بان هذا القتل فيه منفعة لولى المقتول من حيث التشفى ومنفعة لسائر المكلفين من حيث ينزجر سائر الناس عن القتل ومنفعة للقاتل من حيث انه متى علم أنه لابد وان يقتل صار ذلك داعيا له الى الخير وترك الاصرار والتمرد * أما قوله تعالى الحر بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى ففيه قولان (القول الاول) ان هذه الاية تقتضى أن لايكون القصاص مشروعا الا بين الحرين وبين العبدين وبين الانثيين * واحتجوا عليه بوجوه (الاول) أن الالف واللام فى قوله الحر تفيد العموم فقوله الحر بالحر يفيد أن يقتل كل حر بالحر فلو كان قتل حر بعبد مشروعا لكان ذلك الحر

(ذلك) أى ماذكر من الحكم (تخفيف من ربكم ورحمة) لما فيه من التسهيل والنفع وقيل كتب على اليهود القصاص وحده وحرم عليهم العفو والدية وعلى النصارى العفو على الاطلاق وحرم عليهم القصاص والدية وخيرت هذه الامة بين الثلاث تيسيرا عليهم وتنزيلا للحكم على حسب المنازل

(فمن اعتدى بعد ذلك) بأن قتل غير القاتل بعد ورود هذا الحكم أو قتل القاتل بعد العفو أو أخذ الدية (فله) باعتدائه (عذاب أليم) أما فى الدنيا فبالاقتصاص بما قتله بغير حق وأما فى الآخرة فبالنار

مقتولا لا بالحر وذلك ينافى ايجاب أن يكون كل حر مقتولا بالحر (الثانى) أن الباء من حروف الجر فيكون متعلقا لامحالة بفعل فيكون التقدير الحر يقتل بالحر والمبتدأ لا يكون أعم من الخبر بل اما أن يكون مساويا له أو أخص منه وعلى التقديرين فهذا يقتضى أن يكون كل حر مقتولا بالحر وذلك ينافى كون حر مقتولا بالعبد (الثالث) وهو انه تعالى أوجب فى أول الآية رعاية المماثلة وهو قوله كتب عليكم القصاص فى القتلى فلما ذكر عقيبه قوله الحر بالحر والعبد بالعبد دل ذلك على ان رعاية التسوية فى الحرية والعبدية معتبرة لان قوله الحر بالحر والعبد بالعبد خرج مخرج التفسير لقوله كتب عليكم القصاص فى القتلى وايجاب القصاص على الحر بقتل العبد اهمال لرعاية التسوية فى هذا المعنى فوجب أن لا يكون مشروعا فان احتج الخصم بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس فجوابنا أن الترجيح معنا لوجهين (أحدهما) أن قوله وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس شرع لمن قبلنا والآية التى تمسكنا بها شرع لنا ولا شك أن شرعنا أقوى فى الدلالة من شرع من قبلنا (وثانيهما) أن الآية التى تمسكنا بها مشتملة على احكام النفوس على التفصيل والتخصيص ولا شك أن الخاص مقدم على العام ثم قال أصحاب هذا القول مقتضى ظاهر هذه الآية أن لا يقتل العبد الا بعبد وأن لا تقتل الانثى الا بالانثى الا انا خالفنا هذا الظاهر لدلالة الاجماع وللمعنى المستنبط من نسق هذه الآية وذلك المعنى غير موجود فى قتل الحر بالعبد فوجب أن يبقى ههنا على ظاهر اللفظ أما الاجماع فظاهر وأما المعنى المستنبط فهو انه لما قتل العبد بالعبد فلأن يقتل بالحر وهو فوقه كان أولى بخلاف الحر فانه لما قتل بالحر لا يلزم أن يقتل بالعبد الذى هو دونه وكذا القول فى قتل الانثى بالذكر فاما قتل الذكر بالانثى فليس فيه الا الاجماع والله أعلم (القول الثانى) أن قوله تعالى الحر بالحر لا يفيد الحصر البتة بل يفيد شرع القصاص بين المذكورين من غير أن يكون فيه دلالة على سائر الاقسام واحتجوا عليه بوجهين (الاول) أن قوله والانثى بالانثى يقتضى قصاص المرأة الحرة بالمرأة الرقيقة فلو كان قوله الحر بالحر والعبد بالعبد مانعا من ذلك لوقع التناقض (الثانى) أن قوله تعالى كتب عليكم القصاص فى القتلى جملة تامة مستقلة بنفسها وقوله الحر بالحر تخصيص لبعض جزئيات تلك الجملة بالذكر واذا تقدم ذكر الجملة المستقلة كان تخصيص بعض الجزئيات بالذكر لا يمنع من ثبوت الحكم فى سائر الجزئيات بل ذلك التخصيص يمكن أن يكون لفوائد سوى نفى الحكم عن سائر الصور ثم اختلفوا فى تلك الفائدة فذكروا فيها وجهين (الاول) وهو الذى عليه الاكثرون أن تلك الفائدة بيان ابطال ما كان عليه أهل الجاهلية على ما روينا فى سبب نزول هذه الآية انهم كانوا يقتلون بالعبد منهم الحر من قبيلة القاتل ففائدة التخصيص زجرهم عن ذلك واعلم أن للقائلين بالقول الاول أن يقولوا أما قوله تعالى كتب عليكم القصاص فى القتلى هذا يمنع من جواز قتل الحر بالعبد لان القصاص عبارة عن المساواة وقتل الحر بالعبد لم يحصل فيه رعاية

المساواة لانه زائد عليه فى الشرف وفى أهلية القضاء والامامة والشهادة فوجب أن لايكون مشروعا أقصى مافى الباب أنه ترك العمل بهذا النص فى قتل العالم بالجاهل والشريف بالخسيس الا أنه يبقى فى غير محل الاجماع على الاصل ثم ان سلمنا أن قوله كتب عليكم القصاص فى القتلى يوجب قتل الحر بالعبد الا انا بينا أن قوله الحر بالحر والعبد بالعبد يمنع من جواز قتل الحر بالعبد هذا خاص وماقبله عام والخاص مقدم على العام لاسيما اذا كان الخاص متصلا بالعام فى اللفظ فانه يكون جاريا مجرى الاستثناء ولاشك فى وجوب تقديمه على العام (الوجه الثانى) فى بيان فائدة التخصيص مانقله محمد بن جرير الطبرى عن على بن أبى طالب والحسن البصرى أن هذه الصور هى التى يكتفى فيها بالقصاص أمافى سائر الصور وهى ما اذا كان القصاص واقعا بين الحر والعبد وبين الذكر والانثى فهناك لايكتفى بالقصاص بل لابد فيه من التراجع وقد شرحنا هذا القول فى سبب نزول هذه الآية الا أن كثيرا من المحققين زعموا أن هذا النقل لم يصح عن على بن أبى طالب وهو أيضا ضعيف عند النظر لانه قد ثبت أن الجماعة تقتل بالواحد ولاتراجع فكذلك يقتل الذكر بالانثى ولاتراجع ولان القود نهاية مايجب فى القتل فلا يجوز وجوب غيره معه أما قوله تعالى فمن عفى له من أخيه شئ فاتباع بالمعروف وأداء اليه باحسان فاعلم أن الذين قالوا موجب العمد أحد أمرين اما القصاص واما الدية تمسكوا بهذه الآية وقالوا الآية تدل على ان فى هذه القصة عافيا ومعفوا عنه وليس ههنا الا ولى الدم والقاتل فيكون العافى أحدهما ولا يجوز أن يكون هو القاتل لان ظاهر العفو هو اسقاط الحق وذلك انما يتأتى من الولى الذى له الحق على القاتل فصار تقدير الآية فاذا عفا ولى الدم عن شئ يتعلق بالقاتل فليتبع القاتل ذلك العفو بمعروف وقوله شئ مبهم فلا بد من حمله على المذكور السابق وهو وجوب القصاص ازالة للابهام فصار تقدير الآية اذا حصل العفو للقاتل عن وجوب القصاص فليتبع القاتل العافى بالمعروف وليؤد اليه مالا باحسان وبالاجماع لايجب أداء غير الدية فوجب أن يكون ذلك الواجب هو الدية وهذا يدل على أن موجب العمد هو القود أو المال ولو لم يكن كذلك لما كان المال واجبا عند العفو عن القود ومما يؤكد هذا الوجه قوله تعالى ذلك تخفيف من ربكم ورحمة أى اثبات الخيار لكم فى أخذ الدية وفى القصاص رحمة من الله عليكم لان الحكم فى اليهود حتم القصاص والحكم فى النصارى حتم العفو فخفف عن هذه الامة وشرع لهم التخيير بين القصاص والدية وذلك تخفيف من الله ورحمة فى حق هذه الامة لان ولى الدم قد تكون الدية آثر عنده من القود اذا كان محتاجا الى المال وقد يكون القود آثر اذا كان راغبا فى التشفى ودفع شر القاتل عن نفسه فجعل الخيرة له فيما أحبه رحمة من الله فى حقه فان قيل لانسلم ان العافى هو ولى الدم وقوله العفو اسقاط الحق وذلك لايليق الا بولى الدم قلنا لانسلم أن العفو هو اسقاط الحق بل المراد من قوله فمن عفى له من أخيه شئ أى فمن سهل له من أخيه شئ يقال أتانى

هذا المال عفواصفوا أى سهلا و يقال خذما عفا أى ماسهل قال الله تعالى خذ العفو فيكون تقدير الآية فمن كان من أولياء الدم وسهل له من أخيه الذى هو القاتل شئ من المال فليتبع ولى الدم ذلك القاتل فى مطالبة ذلك المال وليؤد القاتل الى ولى الدم ذلك المال بالاحسان من غير مطل ولا مدافعة فيكون معنى الآية على هذا التقدير ان الله تعالى حث الاولياء اذا دعوا الى الصلح من الدم على الدية كلها أو بعضها أن يرضوا به و يعفوا عن القود سلمنا أن العافى هو ولى الدم لكن لم لا يجوز أن يقال المراد هو أن يكون القصاص مشتركا بين شريكين فيعفو أحدهما فحينئذ ينقلب نصيب الآخر مالا فالله تعالى أمر الشريك الساكت باتباع القاتل بالمعروف وأمر القاتل بالاداء اليه باحسان سلمنا أن العافى هو ولى الدم سواء كان له شريك أو لم يكن لكن لم لا يجوز أن يقال ان هذا مشروط برضا القاتل الا أنه تعالى لم يذكر رضا القاتل لانه يكون ثابتا لا محالة لان الظاهر من كل عاقل أنه يبذل كل الدنيا لغرض دفع القتل عن نفسه لانه اذا قتل لا يبقى له لا النفس ولا المال أما بذل المال ففيه احياء النفس فلما كان هذا الرضا حاصلا فى الاعم الاغلب لا جرم ترك ذكره وان كان معتبرا فى نفس الامر (والجواب) حمل لفظ العفو فى هذه الآية على اسقاط حق القصاص أولى من حمله على أن يبعث القاتل المال الى ولى الدم و بيانه من وجهين (الاول) ان حقيقة العفو اسقاط الحق فيجب أن لا يكون حقيقة فى غيره دفعا للاشتراك وحمل اللفظ فى هذه الآية على اسقاط الحق أولى من حمله على ماذكرتم لانه لما تقدم قوله كتب عليكم القصاص فى القتلى كان حمل قوله فمن عفى له من أخيه شئ على اسقاط حق القصاص أولى لان قوله شئ لفظ مبهم وحمل هذا المبهم على ذلك المعنى الذى هو المذكور السابق أولى (الثانى) انه لو كان المراد بالعفو ماذكرتم لكان قوله فاتباع بالمعروف وأداء اليه باحسان عبثا لان بعد وصول المال اليه بالسهولة واليسر لا حاجة به الى اتباعه ولا حاجة بذلك المعطى الى أن يؤمر بأداء ذلك المال بالاحسان* وأما السؤال الثانى فمدفوع من وجهين (الاول) أن ذلك الكلام انما يمشى بفرض صورة مخصوصة وهى ما اذا كان حق القصاص مشتركا بين شخصين ثم عفا أحدهما وسكت الآخر والآية دالة على شرعية هذا الحكم على الاطلاق فحمل اللفظ المطلق على الصورة الخاصة المقيدة خلاف الظاهر (والثانى) أن الهاء فى قوله وأداء اليه باحسان ضمير عائد الى مذكور سابق والمذكور السابق هو العافى فوجب أداء هذا المال الى العافى وعلى قولكم يجب أداؤه الى غير العافى فكان قولكم باطلا وأما السؤال الثالث أن شرط الرضا اما أن يكون ممتنع الزوال أو كان ممكن الزوال فان كان ممتنع الزوال وجب أن يكون مكنة أخذ الدية ثابتة لولى الدم على الاطلاق وان كان ممكن الزوال كان تقييد اللفظ بهذا الشرط الذى ما دلت الآية على اعتباره مخالفة للظاهر وانه غير جائز ولما تلخص هذا البحث فنقول الآية بقيت فيها ابحاث لفظية نذكرها فى معرض السؤال والجواب (البحث الاول)

كيف تركيب قوله فمن عفى له من أخيه شيء (الجواب) تقديره فمن عفى له من أخيه شيء من العفو وهو كقوله سير يزيد بعض السير وطائفة من السير (البحث الثاني) ان عفا يتعدى بعن لا باللام فما وجه قوله فمن عفى له (الجواب) انه يتعدى بعن الى الجاني والى الذنب فيقال عفوت عن فلان وعن ذنبه قال الله تعالى عفا الله عنك فاذا تعدى الى الذنب قيل عفوت لفلان عما جنى كما تقول عفوت له عن ذنبه وتجاوزت له عنه وعليه هذه الآية كانه قيل فمن عفى له من جنايته فاستغنى عن ذكر الجناية (البحث الثالث) لم قيل شيء من العفو (الجواب من وجهين أحدهما) أن هذا انما يشكل اذا كان الحق ليس الا القود فقط فحينئذ يقال القود لا يتبعض فلا يبقى لقوله شيء فائدة أما اذا كان مجموع حقه اما القود واما المال كان مجموع حقه متبعضا لان له أن يعفو عن القود دون المال وله أن يعفو عن الكل فلما كان الامر كذلك جاز أن يقول فمن عفى له من أخيه شيء (والجواب الثاني) أن تنكير الشيء يفيد فائدة عظيمة لانه يجوز ان يتوهم أن العفو لا يؤثر في سقوط القود الا أن يكون عفوا عن جميعه فبين تعالى أن العفو عن جزئه كالعفو عن كله في سقوط القود وعفو بعض الاولياء عن حقه كعفو جميعهم عن حقهم فلو عرف الشيء كان لا يفهم منه ذلك فلما نكره صار هذا المعنى مفهوما منه فلذلك قال تعالى فمن عفى له من أخيه شيء (البحث الرابع) بأي معنى أثبت الله وصف الاخوة (والجواب) قيل ان ابن عباس تمسك بهذه الآية في بيان كون الفاسق مؤمنا من ثلاثة أوجه (الاول) أنه تعالى سماه مؤمنا حال ماوجب القصاص عليه وانما وجب القصاص عليه اذا صدر عنه القتل العمد العدوان وهو بالاجماع من الكبائر وهذا يدل على ان صاحب الكبيرة مؤمن (والثاني) أنه تعالى أثبت الاخوة بين القاتل و بين ولي الدم ولا شك أن هذه الاخوة تكون بسبب الدين لقوله تعالى انما المؤمنون اخوة فلولا أن الايمان باق مع الفسق والا لما بقيت الاخوة الحاصلة بسبب الايمان (الثالث) أنه تعالى ندب الى العفو عن القاتل والندب الى العفو انما يليق بالمؤمن اجابت المعتزلة عن الوجه الاول فقالوا ان قلنا المخاطب بقوله كتب عليكم القصاص في القتلى هم الائمة فالسؤال زائل وان قلنا انهم هم القاتلون فجوابه من وجهين (أحدهما) أن القاتل قبل اقدامه على القتل كان مؤمنا فسماه الله تعالى مؤمنا بهذا التأويل (والثاني) أن القاتل قد يتوب وعند ذلك يكون مؤمنا ثم انه تعالى أدخل فيه غير التائب على سبيل التغليب (وأما الوجه الثاني) وهو ذكر الاخوة فاجابوا عنه من وجوه (الاول) أن الآية نازلة قبل أن يقتل أحد أحدا ولا شك أن المومنين اخوة قبل الاقدام على القتل (والثاني) الظاهر أن الفاسق يتوب وعلى هذا التقدير يكون ولي المقتول أخاله (والثالث) يجوز أن يكون جعله اخاله في النسب كقوله تعالى والى عاد أخاهم هودا (والرابع) أنه حصل بين ولي الدم و بين القاتل نوع تعلق واختصاص وهذا القدر يكفي في اطلاق اسم الاخوة كما تقول للرجل قل لصاحبك كذا اذا كان بينهما أدنى تعلق

(والخامس) ذكره بلفظ الاخوة ليعطف أحدهما على صاحبه بذكر ماهو ثابت بينهما من الجنسية فى الاقرار والاعتقاد (والجواب) أن هذه الوجوه باسرها تقتضى تقييد الاخوة بزمان دون زمان و بصفة دون صفة والله تعالى أثبت الاخوة على الاطلاق أما قوله تعالى فاتباع بالمعروف وأداء اليه باحسان ففيه ابحاث (البحث الاول) قوله فاتباع بالمعروف رفع لانه خبر مبتدا محذوف وتقديره فحكمه اتباع أوهو مبتدأ خبره محذوف تقديره فعليه اتباع بالمعروف (البحث الثانى) قيل على العافى الاتباع بالمعروف وعلى المعفو عنه أداء باحسان عن ابن عباس والحسن وقتادة ومجاهد وقيل هما على المعفو عنه فانه يتبع عفو العافى بمعروف و يؤدى ذلك المعروف اليه باحسان (البحث الثالث) الاتباع بالمعروف أن لايشدد بالمطالبة بل يجرى فيها على العادة المألوفة فان كان معسرا فالنظرة وان كان واجد العين المال فانه لايطالبه بالزيادة على قدر الحق وان كان واجد الغير المال الواجب فالامهال الى أن يبتاع و يستبدل وان لايمنعه بسبب الاتباع عن تقديم الاهم من الواجبات فاما الاداء باحسان فالمراد به أن لا يدعى الاعدام فى حال الامكان ولا يؤخره مع الوجود ولا يقدم ماليس بواجب عليه وان يؤدى ذلك المال على بشر وطلاقة وقول جميل أما قوله تعالى ذلك تخفيف من ربكم ورحمة ففيه وجوه (أحدها) أن المراد بقوله ذلك اى الحكم بشرع القصاص والدية تخفيف فى حقكم لان العفو وأخذ الدية محرمان على أهل التوراة والقصاص مكتوب عليهم البتة والقصاص والدية محرمان على أهل الانجيل والعفو مكتوب عليهم وهذه الامة مخيرة بين القصاص والدية والعفو توسعة عليهم وتيسيرا وهذا قول ابن عباس (وثانيها) أن قوله ذلك راجع الى قوله فاتباع بالمعروف وأداء اليه باحسان أما قوله فمن اعتدى بعد ذلك التخفيف يعنى جاوز الحد الى ماهو اكثر منه قال ابن عباس والحسن المراد أن لايقتل بعد العفو والدية وذلك لان أهل الجاهلية اذا عفوا وأخذوا الدية ثم ظفروا بعد ذلك بالقاتل قتلوه فنهى الله عن ذلك وقيل المراد أن يقتل غير قاتله أو أكثر من قاتله أوطلب أكثر مما وجب له من الدية أوجاوز الحد بعد مابين له كيفية القصاص و يجب أن يحمل على الجميع لعموم اللفظ فله عذاب أليم وفيه قولان (أحدهما) وهو المشهور انه نوع من العذاب شديد الالم فى الآخرة (والثانى) روى عن قتادة أن العذاب الاليم هو أن يقتل لامحالة ولايعفى عنه ولايقبل الدية منه لقوله عليه السلام لاأعافى احدا قتل بعد أخذ الدية وهو المروى عن الحسن وسعيد بن جبير وهذا القول ضعيف لوجوه (أحدها) أن المفهوم من العذاب الاليم عند الاطلاق هو عذاب الآخرة (وثانيها) انا بينا أن القود تارة يكون عذابا وتارة يكون امتحانا كما فى حق التائب فلا يصح اطلاق اسم العذاب عليه الا فى وجه دون وجه (وثالثها) أن القاتل لمن عفى عنه لايجوز أن يختص بأن لايمكن ولى الدم من العفو عنه لان ذلك حق ولى الدم فله اسقاطه قياسا على تمكنه من اسقاط سائر الحقوق والله أعلم ۞ قوله تعالى (ولكم فى

القصاص حياة يا أولى الالباب لعلكم تتقون) اعلم انه سبحانه وتعالى لما أوجب فى الآية المتقدمة القصاص وكان القصاص من باب الايلام توجه فيه سؤال وهو أن يقال كيف يليق بكمال رحمته ايلام العبد الضعيف فلاجل دفع هذا السؤال ذكر عقيبه حكمة شرع القصاص فقال ولكم فى القصاص حياة وفى الآية مسائل (المسئلة الاولى) فى الآية وجوه (الاول) انه ليس المراد من هذه الآية أن نفس القصاص حياة لان القصاص ازالة للحياة وازالة الشئ يمتنع أن تكون نفس ذلك الشئ بل المراد أن شرع القصاص يفضى الى الحياة فى حق من يريد أن يكون قاتلا وفى حق من يراد جعله مقتولا وفى حق غيرهما أيضا أما فى حق من يريد أن يكون قاتلا فلانه اذا علم أنه لو قتل قتل ترك القتل فلا يقتل فيبقى حيا وأما فى حق من يراد جعله مقتولا فلان من أراد قتله اذا خاف من القصاص ترك قتله فيبقى غير مقتول وأما فى حق غيرهما فلان فى شرع القصاص بقاء من هم بالقتل أو من يهم به وفى بقائهما بقاء من يتعصب لهما لان الفتنة تعظم بسبب القتل فتؤدى الى المحاربة التى تنتهى الى قتل عالم من الناس وفى تصور كون القصاص مشروعا زوال كل ذلك وفى زواله حياة الكل (الوجه الثانى) فى تفسير الآية أن المراد منها أن نفس القصاص سبب الحياة وذلك لان سافك الدم اذا أقيد منه ارتدع من كان يهم بالقتل فلم يقتل فكان القصاص نفسه سببا للحياة من هذا الوجه واعلم ان الوجه الذى ذكرناه غير مختص بالقصاص الذى هو القتل بل يدخل فيه القصاص فى الجوارح والشجاج وذلك لانه اذا علم أنه ان جرح عدوه اقتص منه زجره ذلك عن الاقدام فيصير سببا لبقائهما لان المجروح لا يؤمن فيه الموت وكذلك الجارح اذا اقتص منه وأيضا فالشجة والجراحة التى لا قود فيها داخلة تحت الآية لان الجارح لا يأمن أن تؤدى جراحته الى زهوق النفس فيلزم القود فخوف القصاص حاصل فى النفس (الوجه الثالث) أن المراد من القصاص ايجاب التسوية فيكون المراد ان فى ايجاب التسوية حياة لغير القاتل لانه لا يقتل غير القاتل بخلاف ما يفعله أهل الجاهلية وهو قول السدى (الوجه الرابع) قرأ ابو الجوزاء ولكم فى القصص حياة أى فيما قص عليكم من حكم القتل والقصاص وقيل القصاص القرآن أى لكم فى القرآن حياة للقلوب كقوله روحا من أمرنا ويحيى من حى عن بينة والله أعلم (المسئلة الثانية) اتفق علماء البيان على أن هذه الآية فى الايجاز مع جمع المعانى بالغة الى أعلى الدرجات وذلك لان العرب عبروا عن هذا المعنى بألفاظ كثيرة كقولهم قتل البعض احياء للجميع وقول آخرين أكثروا القتل ليقل القتل وأجود الالفاظ المنقولة عنهم فى هذا الباب قولهم القتل انفى للقتل ثم ان لفظ القرآن أفصح من هذا وبيان التفاوت من وجوه (أحدها) أن قوله ولكم فى القصاص حياة أخصر من الكل لان قوله ولكم لا يدخل فى هذا الباب اذ لا بد فى الجميع من تقدير ذلك لان قول القائل قتل البعض احياء للجميع لا بد فيه من تقدير مثله وكذلك فى قولهم القتل انفى للقتل واذا

(ولكم فى القصاص حياة) بيان لمحاسن الحكم المذكور على وجه بديع لا تنال غايته حيث جعل الشئ محلا لضده وعرف القصاص ونكر الحياة ليدل على ان فى هذا الجنس نوعا من الحياة عظيما لا يبلغه الوصف وذلك لان العلم به يردع القاتل عن القتل فيتسبب لحياة نفسين ولانهم كانوا يقتلون غير القاتل والجماعة بالواحد فيثور الفتنة بينهم فاذا اقتص من القاتل سلم الباقون فيكون ذلك سببا لحياتهم وعلى الاول فيه اضمار وعلى الثانى تخصيص وقيل المراد بالحياة هى الأخروية فان القاتل اذا اقتص منه فى الدنيا لم يؤاخذ به فى الاخرة والظرفان اما خبران لحياة أو أحدهما خبر والآخر صلة له أو حال من المستكن فيه

تأملت علمت ان قوله فى القصاص حياة أشد اختصارا من قولهم القتل أنفى للقتل (وثانيها) أن قولهم القتلى انفى للقتل ظاهره يقتضى كون الشئ سببا لانتفاء نفسه وهو محال وقوله فى القصاص حياة ليس كذلك لان المذكور هو نوع من القتل وهو القصاص ثم ماجعله سببا لمطلق الحياة لانه ذكر الحياة منكرة بل جعله سببا لنوع من أنواع الحياة (وثالثها) أن قوله القتل انفى للقتل فيه تكرير للفظ القتل وليس قوله فى القصاص حياة كذلك (ورابعها) أن قول القائل القتل انفى للقتل لايفيد الا الردع عن القتل وقوله فى القصاص حياة يفيد الردع عن القتل وعن الجرح وغيرهما فهو أجمع للفوائد (وخامسها) أن نفى القتل مطلوب تبعا من حيث انه يتضمن حصول الحياة وأما الآية فانها دالة على حصول الحياة وهو مقصود أصلى فكان هذا أولى (وسادسها) أن القتل ظلما قتل مع أنه لايكون نافيا للقتل بل هو سبب لزيادة القتل انما النافى لوقوع القتل هو القتل المخصوص وهو القصاص فظاهر قولهم باطل أما الآية فهى صحيحة ظاهرا وتقديرا فظهر التفاوت بين الآية و بين كلام العرب (المسئلة الثالثة) احتجت المعتزلة بهذه الآية على فساد قول أهل السنة فى قولهم ان المقتول لولم يقتل لوجب أن يموت فقالوا اذا كان الذى يقتل يجب أن يموت لولم يقتل فهب ان شرع القصاص يزجر من يريد أن يكون قاتلا عن الاقدام على القتل لكن ذلك الانسان يموت سواء قتله هذا القاتل أولم يقتله فحينئذ لايكون شرع القصاص مفضيا الى حصول الحياة فان قيل انا انما نقول فيمن قتل لولم يقتل كان يموت لافيمن أريد قتله ولم يقتل فلا يلزم ماقلتم قلنا أليس انما يقال فيمن قتل لولم يقتل كيف يكون حاله فاذا قلتم كان يموت فقد حكمتم فى أن من حق كل وقت صح وقوع قتله أن يكون موته كقتله وذلك يصحح ما ألزمناكم لانه لابد من أن يكون على قولكم المعلوم انه لولم يقتله امالانه منعه مانع عن القتل أو بأن خاف قتله انه كان يموت وفى ذلك صحة ما ألزمناكم هذا كله ألفاظ القاضى أما قوله تعالى ياأولى الالباب فالمراد به العقلاء الذين يعرفون العواقب ويعلمون جهات الخوف فاذا أرادوا الاقدام على قتل أعدائهم وعلموا أنهم يطالبون بالقود صار ذلك رادعا لهم لان العاقل لايريد اتلاف غيره باتلاف نفسه فاذا خاف ذلك كان خوفه سببا للكف والامتناع الا ان هذا الخوف انما يتولد من الفكر الذى ذكرناه ممن له عقل يهديه الى هذا الفكر فمن لاعقل له يهديه الى هذا الفكر لايحصل له هذا الخوف فلهذا السبب خص الله سبحانه بهذا الخطاب أولى الالباب واما قوله تعالى لعلكم تتقون ففيه مسائل (المسئلة الاولى) لفظة لعل للترجى وذلك انما يصح فى حق من لم يكن عالما بجميع المعلومات وجوابه ماسبق فى قوله تعالى ياأيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون (المسئلة الثانية) قال الجبائى هذا يدل على انه تعالى أراد من الكل التقوى سواء كان فى المعلوم انهم يتقون أولايتقون بخلاف قول المجبرة وقد سبق جوابه أيضا فى تلك الآية (المسئلة الثالثة)

وقرئ فى القصص أى فيما قص عليكم من حكم القتل حياة أوفى القرآن حياة للقلوب (ياأولى الالباب) أى ذوى العقول الخالصة عن شوب الاوهام خوطبوا بذلك بعد ما خوطبوا بعنوان الايمان تنشيطا لهم الى التأمل فى حكمة القصاص (لعلكم تتقون) أى تتقون أنفسكم من المساهلة فى أمره والاهمال فى المحافظة عليه والحكم به والاذعان له أو فى القصاص فتكفوا عن القتل المؤدى اليه

في تفسير الآية قولان (أحدهما) قول الحسن والاصم ان المراد لعلكم تتقون نفس القتل بخوف القصاص (والثاني) ان المراد هو التقوى من كل الوجوه وليس في الآية تخصيص للتقوى فحمله على الكل أولى ومعلوم ان الله تعالى انما كتب على العباد الامور الشاقة من القصاص وغيره لاجل أن يتقوا النار باجتناب المعاصي و يكفوا عنها فاذا كان هذا هو المقصود الاصلي وجب حمل الكلام عليه (الحكم الخامس) *قوله تعالى

(كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف حقا على المتقين) اعلم أن قوله تعالى كتب عليكم يقتضي الوجوب على ما بيناه أما قوله اذا حضر أحدكم الموت فليس المراد منه معاينة الموت لان في ذلك الوقت يكون عاجزا عن الايصاء ثم ذكروا في تفسيره وجهين (الاول) وهو اختيار الاكثرين أن المراد حضور أمارة الموت وهو المرض المخوف وذلك ظاهر في اللغة يقال فيمن يخاف عليه الموت انه قد حضره الموت كما يقال لمن قارب البلد انه قد وصل (والثاني) قول الاصم ان المراد فرض عليكم الوصية في حال الصحة بأن تقولوا اذا حضرنا الموت فافعلوا كذا قال القاضي والقول الاول أولى لوجهين (أحدهما) ان الموصي وان لم يذكر في وصيته الموت جاز (والثاني) ان ما ذكرناه هو الظاهر واذا أمكن ذلك لم يجز حمل الكلام على غيره أما قوله ان ترك خيرا فلا خلاف انه المال ههنا والخير يراد به المال في كثير من القرآن كقوله وما تنفقوا من خير وانه لحب الخير من خير فقير واذا عرفت هذا فنقول ههنا قولان (أحدهما) انه لا فرق بين القليل والكثير وهو قول الزهري فالوصية واجبة في الكل واحتج عليه بوجهين (الاول) ان الله تعالى أوجب الوصية فيما اذا ترك خيرا والمال القليل خير يدل عليه القرآن والمعقول أما القرآن فقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وأيضا قوله تعالى لما أنزلت الي من خير فقير وأما المعقول فهو ان الخير ما ينتفع به والمال القليل كذلك فيكون خيرا (الحجة الثانية) ان الله تعالى اعتبر أحكام المواريث فيما يبقى من المال قل أم كثر بدليل قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه أو كثر نصيبا مفروضا فوجب أن يكون الامر كذلك في الوصية (والقول الثاني) وهو ان لفظ الخير في هذه الآية مختص بالمال الكثير واحتجوا عليه بوجوه (الاول) ان من ترك درهما لا يقال انه ترك خيرا كما يقال فلان ذو مال فانما يراد تعظيم ماله ومجاوزته حد أهل الحاجة وان كان اسم المال قد يقع في الحقيقة على كل ما يتموله الانسان من قليل أو كثير وكذلك اذا قيل فلان في نعمة وفي رفاهية من العيش فانما يراد به تكثير النعمة وأن كان أحد لا ينفك عن نعمة الله وهذا باب من المجاز مشهور وهو نفي الاسم عن الشئ لنقصه كما قد روي من قوله لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد وقوله ليس بمؤمن من بات شبعانا وجاره جائع ونحو هذا (الحجة الثالثة) لو كانت الوصية واجبة في كل ما ترك سواء كان قليلا

(كتب عليكم) بيان لحكم آخر من الاحكام المذكورة (اذا حضر أحدكم الموت) أي حضر أسبابه وظهر أماراته أودنا نفسه من الحضور وتقديم المفعول لافادة كمال تمكن الفاعل عند النفس وقت وروده عليها (ان ترك خيرا) أي مالا وقيل مالا كثيرا لما روي عن علي رضي الله عنه ان مولى له أراد أن يوصي وله سبعمائة درهم فمنعه وقال قال الله تعالى ان ترك خيرا وان هذا الشئ يسير فاتركه لعيالك وعن عائشة رضي الله عنها ان رجلا أراد الوصية وله عيال وأربعمائة دينار فقالت ما أرى فيه فضلا وأراد آخر أن يوصي فسألته كم مالك فقال ثلاثة آلاف درهم قالت كم عيالك قال أربعة قالت انما قال الله تعالى ان ترك خيرا وان هذا الشئ يسير فاتركه لعيالك

أو كثيرا لما كان التقييد بقوله ان ترك خيرا كلاما مفيدا لان كل أحد لا بد وأن يترك شيأ ما
قليلا كان أو كثيرا أما الذي يموت عريانا ولا يبقى معه كسرة خبز ولا قدر من الكرباس
الذي يستر به عورته فذاك في غاية الندرة فاذا ثبت أن المراد ههنا من الخير المال الكثير
فذاك المال هل هو مقدر بمقدار معين محدود أم لا فيه قولان (القول الاول) انه مقدر
بمقدار معين ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فروى عن علي رضي الله عنه انه دخل على
مولى لهم في الموت وله سبعمائة درهم فقال أولا أوصي قال لا انما قال الله تعالى ان ترك
خيرا وليس لك كثير مال وعن عائشة رضي الله عنها ان رجلا قال لها اني أريد أن أوصي
قالت كم مالك قال ثلاثة آلاف قالت كم عيالك قال أربعة قالت قال الله ان ترك خيرا وان
هذا الشئ يسير فاتركه لعيالك فهو أفضل وعن ابن عباس اذا ترك سبعمائة درهم فلا
يوصي فان بلغ ثمانمائة درهم أوصى وعن قتادة ألف درهم وعن النخعي من ألف
وخمسمائة درهم (والقول الثاني) أنه غير مقدر بمقدار معين بل يختلف ذلك باختلاف
حال الرجال لان بمقدار من المال يوصف المرء بانه غني وبذلك القدر لا يوصف غيره بالغنى
لاجل كثرة العيال وكثرة النفقة ولا يمتنع في الايجاب أن يكون متعلقا بمقدار مقدر بحسب
الاجتهاد فليس لاحد أن يجعل فقد البيان في مقدار المال دلالة على ان هذه الوصية لم
تجب فيها فقط بأن يقول لو وجبت لوجب أن يقدر المال الواجب فيها أما قوله الوصية ففيه
مسئلتان (المسئلة الاولى) انما قال كتب لانه أراد بالوصية الايصاء ولذلك ذكر الضمير
في قوله فمن بدله بعدما سمعه وأيضا انما ذكر للفصل بين الفعل والوصية لان الكلام لما طال
كان الفاصل بين المؤنث والفعل كالعوض من تاء التأنيث والعرب تقول حضر القاضي
امرأة فيذكرون لان القاضي فصل بين الفعل وبين المرأة (المسئلة الثانية) رفع الوصية
من وجهين (أحدهما) على ما لم يسم فاعله (والثاني) على أن يكون مبتدأ وللوالدين الخبر
وتكون الجملة في موضع رفع بكتب كما تقول قيل عبد الله قائم فقولك عبد الله قائم جملة
مركبة من مبتدا وخبر والجملة في موضع رفع بقيل ﴿ أما قوله للوالدين والاقربين ففيه
مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان الله تعالى لما بين ان الوصية واجبة بين بعد ذلك انها
واجبة لمن فقال للوالدين والاقربين وفيه وجهان (الاول) قال الاصم انهم كانوا يوصون
للابعدين طلبا للفخر والشرف ويتركون الاقارب في الفقر والمسكنة فأوجب الله تعالى في
أول الاسلام الوصية لهؤلاء منعا للقوم عما كانوا أعتادوه وهذا بين (الثاني) قال آخرون
ان ايجاب هذه الوصية لما كان قبل آية المواريث جعل الله الخيار الى الموصى في ماله
وألزمه أن لا يتعدى في اخراجه ماله بعد موته عن الوالدين والاقربين فيكون واصلا اليهم
بتمليكه واختياره ولذلك لما نزلت آية المواريث قال عليه الصلاة والسلام ان الله قد أعطى
كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث فبين ان ما تقدم كان واصلا اليهم بعطية الموصى فأما
الآن فالله تعالى قدر لكل ذي حق حقه وان عطية الله أولى من عطية الموصى واذا كان

(الوصية للوالدين والاقربين) مرفوع بكتب أخر عما بينهما لما مر مرارا وبنار تذكير الفعل مع جواز تأنيثه أيضا للفصل أو على تأويل أن يوصي أو الايصاء ولذلك ذكر الضمير في قوله تعالى فمن بدله بعدما سمعه واذا ظرف محض والعامل فيه كتب لكن لا من حيث صدور الكتب عنه تعالى بل من حيث تعلقه بهم تعلقا فعليا مستتبعا لوجوب الاداء كما ينبئ عنه البناء للمفعول وكلمة الايجاب ولا مساغ لجعل العامل هو الوصية لتقدمه عليها وقيل هو مبتدأ خبره للوالدين والجملة جواب الشرط باضمار الفاء كما في قوله ﴿ من يفعل الحسنات الله يشكرها ﴿ ورد بأنه ان صح فمن ضرورة الشعر ومعنى كتب فرض وكان هذا الحكم في بدء الاسلام ثم نسخ عند نزول آية المواريث بقوله عليه السلام ان الله قد أعطى كل ذي حق حقه ألا لا وصية لوارث فانه وان كان من أخبار الآحاد لكن حيث تلقته الامة بالقبول انتظم في سلك المتواتر في صلاحيته للنسخ عند أئمتنا على ان التحقيق ان الناسخ حقيقة هي آية المواريث وانما الحديث مبين لجهة نسخها ببيان انه تعالى كان

استحقاقهم ولا تعيين لمقادير انصبائهم بل فوض ذلك الى آرائكم حيث قال (بالمعروف) أى بالعدل فالآن قد رفع ذلك الحكم عنكم لتبيين طبقات استحقاق كل واحد منهم وتعيين مقادير حقوقهم بالذات وأعطى كل ذى حق منهم حقه الذى يستحقه بحكم القرابة من غير نقص ولا زيادة ولم يدع ثمة شيئا فيه مدخل لرأيكم أصلا حسبما يعرب عنه الجملة المنفية بلا النافية للجنس وتصديرها بكلمة التنبيه اذا تحققت هذا ظهر لك ان ما قيل من أن آية المواريث لا تعارضه بل تحققه وتؤكده من حيث انها تدل على تقديم الوصية مطلقا والحديث من الآحاد وتلقى الامة اياه بالقبول لا يلحقه بالمتواتر ولعله احترز عنه من فسر الوصية بما أوصى به الله عز وجل من توريث الوالدين والاقربين بقوله تعالى يوصيكم الله أو بايصاء المحتضر لهم بتوفير ما أوصى به الله تعالى عليهم بمعزل من التحقق

كذلك فلا وصية لوارث البتة فعلى هذا الوجه كانت الوصية من قبل واجبة للوالدين والاقربين (المسئلة الثانية) اختلفوا فى قوله والاقربين من هم فقال قائلون هم الاولاد فعلى هذا أمر الله تعالى بالوصية للوالدين والاولاد وهو قول عبد الرحمن بن زيد عن أبيه (والقول الثانى) وهو قول ابن عباس ومجاهد أن المراد من الاقربين من عدا الوالدين (والقول الثالث) انهم جميع القرابات من يرث منهم ومن لا يرث وهذا معنى قول من أوجب الوصيـة للقرابة ثم رآها منسوخة (والقول الرابع) هم من لا يرثون من الرجل من أقاربه فأما الوارثون فهم خارجون عن اللفظ أما قوله بالمعروف فيحتمل أن يكون المراد منـه قدر ما يوصى به ويحتمل أن يكون المراد منه تمييز من يوصى له من الاقربين ممن لا يوصى لان كلا الوجهين يدخل فى المعروف فكأنه تعالى أمره فى الوصية أن يسلك الطريق الجميلة فاذا فاضل بينهم فبالمعروف واذا سوى فكمثل واذا حرم البعض فكمثل لانه لو حرم الفقير واوصى للغنى لم يكن ذلك معروفا ولو سوى بين الوالدين مع عظم حقهما و بين بنى العم لم يكن معروفا ولو أوصى لاولاد الجد البعيد مع حضور الاخوة لم يكن ما يأتيه معروفا فالله تعالى كلفه الوصية على طريقة جميلة خالية عن شوائب الايحاش وذلك من باب ما يعلم بالعادة فليس لاحد أن يقول لو كانت الوصية واجبة لم يشترط تعالى فيه هذا الشرط الذى لا يمكن الوقوف عليه لما بينا أما قوله تعالى حقا على المتقين فزيادة فى توكيد وجوبه فقوله حقا مصدر مؤكد أى حق ذلك حقا فان قيل ظاهر هذا الكلام يقتضى تخصيص هذا التكليف بالمتقين دون غيرهم (فالجواب) من وجهين (الاول) ان المراد بقوله حقا على المتقين انه لازم لمن آثر التقوى وتحراه وجعله طريقه له ومذهبا فيدخل الكل فيه (الثانى) ان هذه الآية تقتضى وجوب هذا المعنى على المتقين والاجماع دل على ان الواجبات والتكاليف عامة فى حق المتقين وغيرهم فبهذا الطريق يدخل الكل تحت هذا التكليف فهذا جملة ما يتعلق بتفسير هذه الآية واعلم ان الناس اختلفوا فى هذه الوصيـة منهم من قال كانت واجبـة ومنهم من قال كانت ندبا واحتج الاولون بقوله كتب و بقوله عليكم وكلا اللفظين ينبئ عن الوجوب ثم انه تعالى أكد ذلك الايجاب بقوله حقا على المتقين وهؤلاء اختلفوا منهم من قال هذه الآية صارت منسوخة ومنهم من قال انهـا ما صارت منسوخة وهذا اختيار أبى مسلم الاصفهانى * وتقرير قوله من وجوه (أحدها) ان هذه الآية ماهى مخالفة لآية المواريث ومعناها كتب عليكم ما أوصى به الله تعالى من توريث الوالدين والاقربين من قوله تعالى يوصيكم الله فى أولادكم أو كتب على المحتضر أن يوصى للوالدين والاقربين بتوفير ما أوصى به الله لهم عليهم وأن لا ينقص من انصبائهم (وثانيها) انه لا منافاة بين ثبوت الميراث للاقرباء مع ثبوت الوصية بالميراث عطية من الله تعالى والوصية عطية ممن حضره الموت فالوارث جمع له بين الوصية والميراث بحكم الآيتين (وثالثها) لو قدرنا حصول المنافاة

لكان يمكن جعل آية الميراث مخصصة لهذه الآية وذلك لان هذه الآية توجب الوصية للاقربين ثم آية الميراث تخرج القريب الوارث ويبقى القريب الذى لايكون وارثا داخلا تحت هذه الآية وذلك لان من الوالدين من يرث ومنهم من لايرث وذلك بسبب اختلاف الدين والرق والقتل ومن الاقارب الذين لايسقطون فى فريضة من لايرث بهذه الاسباب الحاجبة ومنهم من يسقط فى حال ويثبت فى حال اذا كان فى الواقعة من هو اولى بالميراث منهم ومنهم من يسقط فى كل حال اذا كانوا ذوى رحم فكل من كان من هؤلاء وارثا لم تجز الوصية له ومن لم يكن وارثا جازت الوصية له لاجل صلة الرحم فقد أكد الله تعالى ذلك بقوله واتقوا الله الذى تساءلون به والارحام وبقوله ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى فهذا تقرير مذهب أبى مسلم فى هذا الباب ❊ أما القائلون بان الآية منسوخة فيتوجه تفريعا على هذا المذهب ابحاث (البحث الاول) اختلفوا فى انها بأى دليل صارت منسوخة وذكروا وجوها (أحدها) انها صارت منسوخة باعطاء الله تعالى أهل المواريث كل ذى حق حقه فقط وهذا بعيد لانه لايمتنع مع قدر من الحق بالميراث وجوب قدر آخر بالوصية وأكثر مايوجبه ذلك التخصيص لا النسخ بأن يقول قائل انه لابد وأن تكون منسوخة فيمن لم يخلف الا الوالدين من حيث يصير كل المال حقا لهما بسبب الارث فلا يبقى للوصية شىء الا ان هذا تخصيص لا نسخ (وثانيها) انها صارت منسوخة بقوله عليه الصلاة والسلام الا لا وصية لوارث وهذا أقرب الا ان الاشكال فيه ان هذا خبر واحد فلا يجوز نسخ القرآن به وأجيب عن هذا السؤال بان هذا الخبر وان كان خبر واحد الا ان الائمة تلقته بالقبول فالتحق بالمتواتر ولقائل أن يقول ويدعى ان الائمة تلقته بالقبول على وجه الظن أو على وجه القطع والاول مسلم الا ان ذلك يكون اجماعا منهم على انه خبر واحد فلا يجوز نسخ القرآن به والثانى ممنوع لانهم لو قطعوا بصحته مع انه من باب الآحاد لكانوا قد أجمعوا على الخطأ وانه غير جائز (وثالثها) انها صارت منسوخة بالاجماع والاجماع لايجوز أن ينسخ به القرآن لان الاجماع يدل على انه كان الدليل الناسخ موجودا الا انهم اكتفوا بالاجماع عن ذكر ذلك الدليل ولقائل أن يقول لما ثبت ان فى الامة من أنكر وقوع هذا النسخ فكيف يدعى انعقاد الاجماع على حصول هذا النسخ (ورابعها) انها صارت منسوخة بدليل قياسى وهو أن نقول هذه الوصية لو كانت واجبة لكان عند مالم توجد هذه الوصية وجب أن لا يسقط حق هؤلاء الاقربين قياسا على الديون التى لاتوجد الوصية بها لكن عند مالم توجد الوصية لهؤلاء الاقربين لايستحقون شيئا بدليل قوله تعالى فى آية المواريث من بعد وصية يوصى بها أو دين وظاهر الآية يقتضى انه اذا لم تكن وصية ولا دين فالمال أجمع مصروف الى أهل الميراث ولقائل أن يقول نسخ القرآن بالقياس غير جائز والله أعلم (البحث الثانى) القائلون بان هذه الآية صارت منسوخة اختلفوا على قولين منهم من قال انها صارت

وكذا ماقيل من ان الوصية للوارث كانت واجبة بهذه الآية من غير تعيين لانصبائهم فلما نزلت آية المواريث بيانا للانصباء بلفظ الايصاء فهم منها بتنبيه النبى صلى الله عليه وسلم أن المراد منه هذه الوصية التى كانت واجبة كأنه قيل ان الله تعالى أوصى بنفسه تلك الوصية ولم يفوضها اليكم فقام الميراث مقام الوصية فكان هذا معنى النسخ لا ان فيها دلالة على رفع ذلك الحكم فان مدلول آية الوصية حيث كان تفويضا للامر الى آراء المكلفين على الاطلاق وتسنى الخروج عن عهدة التكليف بأداء ماأدى اليه آراؤهم بالمعروف فتكون آية المواريث الناطقة بمراتب الاستحقاق وتفاصيل مقادير الحقوق القاطعة بامتناع الزيادة والنقص بقوله تعالى فريضة من الله ناسخة لها رافعة لحكمها مما لايشتبه على أحد وقوله تعالى (حقا على المتقين) مصدر مؤكد أى حق ذلك حقا

منسوخة فى حق من يرث وفى حق من لا يرث وهو قول أكثر المفسرين والمعتبرين من الفقهاء ومنهم من قال انها منسوخة فيمن يرث ثابتة فيمن لا يرث وهو مذهب ابن عباس والحسن البصرى ومسروق وطاوس والضحاك ومسلم بن يسار والعلاء بن زياد حتى قال الضحاك من مات من غير أن يوصى لاقربائه فقد ختم عمله بمعصية وقال طاوس ان أوصى للاجانب وترك الاقارب نزع منهم ورد الى الاقارب فعند هؤلاء ان هذه الآية بقيت دالة على وجوب الوصية للقريب الذى لا يكون وارثا ❁ وحجة هؤلاء من وجهين (الحجة الاولى) ان هذه الآية دالة على وجوب الوصية للقريب ترك العمل به فى حق الوارث القريب اما بآية المواريث واما بقوله عليه الصلاة والسلام ألا لا وصية لوارث أو بالاجماع على انه لا وصية للوارث وههنا الاجماع غير موجود مع ظهور الخلاف فيه قديما وحديثا فوجب أن تبقى الآية دالة على وجوب الوصية للقريب الذى لا يكون وارثا (الحجة الثانية) قوله عليه الصلاة والسلام ما حق امرئ مسلم له مال أن يبيت ليلتين الا ووصيته مكتوبة عنده وأجمعنا على ان الوصية لغير الاقارب غير واجبة فوجب أن تكون هذه الوصية الواجبة مختصة بالاقارب وصارت السنة مؤكدة للقرآن فى وجوب هذه الوصية وأما الجمهور القائلون بان هذه الآية صارت منسوخة فى حق القريب الذى لا يكون وارثا فاجود مالهم التمسك بقوله تعالى من وصية يوصى بها او دين وقد ذكرنا تقريره فيما قبل (البحث الثالث) القائلون بان هذه الآية ما صارت منسوخة فى حق القريب الذى لا يكون وارثا اختلفوا فى موضعين (الاول) نقل عن ابن مسعود انه جعل هذه الوصية للافقر فالافقر من الاقرباء وقال الحسن البصرى هم والاغنياء سواء (الثانى) روى عن الحسن وخالد بن زيد وعبد الملك بن يعلى انهم قالوا فيمن يوصى لغير قرابته وله قرابة لا ترثه يجعل ثلثى الثلث لذوى القرابة وثلث الثلث لمن أوصى له وعن طاوس أن الاقارب ان كانوا محتاجين انتزعت الوصية من الاجانب وردت الى الاقارب والله اعلم ❁ قوله تعالى (فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه ان الله سميع عليم) اعلم أنه تعالى لما ذكر أمر الوصية ووجوبها وعظم أمرها اتبعه بما يجرى مجرى الوعيد فى تغييرها أما قوله تعالى فمن بدله ففيه مسائل (المسئلة الاولى) هذا المبدل من هو فيه قولان (أحدهما) وهو المشهور أنه هو الوصى أو الشاهد أو سائر الناس أما الوصى فبأن يغير الوصى الوصية اما فى الكتابة واما فى قسمة الحقوق وأما الشاهد فبأن يغير شهادة أو يكتمها وأما غير الوصى والشاهد فبان يمنعوا من وصول ذلك المال الى مستحقه فهؤلاء كلهم داخلون تحت قوله تعالى فمن بدله (والقول الثانى) أن المنهى عن التغيير هو الموصى نهى عن تغيير الوصية عن المواضع التى بين الله تعالى بالوصية اليها وذلك لانا بينا أنهم كانوا فى الجاهلية يوصون للاجانب و يتركون الاقارب فى الجوع والضر فالله تعالى أمرهم بالوصية للاقربين ثم زجر بقوله

(فمن بدل) أى غيره من الاوصياء والشهود (بعد ما سمعه) أى بعد ما وصل اليه وتحقق لديه (فانما اثمه) أى اثم الايصاء المغير أو اثم التبديل

فمن بدله بعدما سمعه من أعرض عن هذا التكليف (المسئلة الثانية) الكناية في قوله فمن بدله عائدة الى الوصية مع أن الكناية المذكورة مذكرة والوصية مؤنثة وذكروا فيه وجوها (أحدها) أن الوصية بمعنى الايصاء ودالة عليه كقوله تعالى فمن جاءه موعظة أى وعظ والتقدير فمن بدل ماقاله الميت أوما أوصى به أو سمعه عنه (وثانيها) قيل الهاء راجعة الى الحكم والفرض والتقدير فمن بدل الامر المقدم ذكره (وثالثها) أن الضمير عائد الى ما أوصى به الميت فلذلك ذكره وان كانت الوصية مؤنثة (ورابعها) أن الكناية تعود الى معنى الوصية وهو قول أو فعل (وخامسها) أن تأنيث الوصية ليس بالحقيقى فيجوز أن يكنى عنها بكناية المذكر أما قوله بعدما سمعه فهو يدل على ان الاثم انما يثبت أو يعظم بشرط أن يكون المبدل قد علم ذلك لانه لامعنى للسماع لولم يقع العلم به فصار اثبات سماعه كاثبات علمه أما قوله فانما اثمه على الذين يبدلونه فاعلم أن كلمة انما للحصر والضمير فى قوله اثمه عائد الى التبديل والمعنى أن اثم ذلك التبديل لايعود الا الى المبدل وقد تقدم بيان أن المبدل من هو واعلم أن العلماء استدلوا بهذه الآية على أحكام (أحدها) أن الطفل لايعذب على كفر أبيه (وثانيها) أن الانسان اذا أمر الوارث بقضاء دينه ثم ان الوارث قصر فيه بأن لايقضى دينه فان الانسان الميت لايعذب بسبب تقصير ذلك الوارث خلافا لبعض الجهال (وثالثها) أن الميت لايعذب ببكاء غيره عليه وذلك لان هذه الآية دالة على ان اثم التبديل لايعود الا الى المبدل فان الله تعالى لايؤاخذ أحدا بذنب غيره وتتأكد دلالة هذه الآية بقوله تعالى ولا تكسب كل نفس الا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت (المسئلة الثالثة) اذا أوصى للاجانب وفى الاقارب من تشتد حاجته هل يجوز للوصى تغيير الوصية أما من يقول بوجوب الوصية لمن لايرث من الوالدين والاقربين اختلفوا فيه فمنهم من قال كانت الوصية للاقارب واجبة عليه فاذا لم يفعل وصرف الوصية الى الاجانب كان ذلك الاجنبى أحق به ومنهم من قال ينقض ذلك ويرد الى الاقربين وقد ذكرنا تفصيل قول هؤلاء أما من لايوجب الوصية للقريب الذى لايرث فاما أن يكون ذلك بالثلث أو بأكثر من الثلث فان كان بالثلث فهو جائز ولا يجوز تغييره ثم اختلفوا فى المستحب فكان الحسن يقول المستحب هو النقصان من الثلث لانه عليه الصلاة والسلام قال الثلث والثلث كثير فندب الى النقصان ومنهم من قال بل الثلث مستحب لانه حقه والثواب فيه أكثر ومنهم من يعتبر حال الميت وحال الورثة وقدر التركة وهذا هو الاولى فاما ان كانت الوصية بأكثر من الثلث فقد اختلفوا فيه فمنهم من قال لايجوز ذلك الا بأمر الورثة والتماس الرضا منهم وقال آخرون لاتأثير لقول الورثة الا بعد الموت ثم اذا اوصى بأكثر من الثلث اختلفوا فمنهم من قال يجوز ان أجازه الوارث ويكون عطية من الميت ومنهم من يقول بل يكون كابتداء عطية من الوارث أما قوله ان الله سميع عليم فمعناه انه تعالى سميع للوصية على حدها ويعلمها على

(على الذين يبدلونه) لانهم خانوا وخالفوا حكم الشرع ووضع الموصول فى موضع الضمير الراجع الى من لتأكيد الايذان بعلية ما فى حيز الصلة الاولى وايثار الجمع للاشعار بتعدد المبدلين انواعا أو كثرتهم افرادا والايذان بشمول الاثم لجميع الافراد

(ان الله سميع عليم) وعيد شديد للمبدلين

صفتها فلا يخفى عليه خافية من التغيير الواقع فيها والله أعلم * قوله تعالى (فمن خاف من موص جنفا أو اثما فاصلح بينهم فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم) اعلم أنه تعالى لما توعد من يبدل الوصية بين أن المراد بذلك التبديل أن يبدله عن الحق الى الباطل أما اذا غيره عن باطل الى حق على طريق الاصلاح فقد أحسن وهو المراد من قوله فمن خاف من موص جنفا أو اثما فاصلح بينهم لان الاصلاح يقتضى ضربا من التبديل والتغيير فذكر تعالى الفرق بين هذا التبديل و بين ذلك التبديل الاول بأن أوجب الاثم فى الاول وأزاله عن الثانى بعد اشتراكهما فى كونهما تبديلين وتغييرين لئلا يقدر أن حكمهما واحد فى هذا الباب وههنا مسائل (المسئلة الاولى) قرأ حمزة والكسائى وأبو بكر عن عاصم موص بالتشديد والباقون بالتخفيف وهما لغتان وصى وأوصى بمعنى واحد (المسئلة الثانية) الجنف الميل فى الامور وأصله العدول عن الاستواء يقال جنف يجنف بكسر النون فى الماضى وفتحها فى المستقبل جنفا وكذلك تجانف ومنه قوله تعالى غير متجانف لاثم والفرق بين الجنف والاثم أن الجنف هو الخطأ من حيث لا يعلم به والاثم هو العمد (المسئلة الثالثة) فى قوله تعالى فمن خاف قولان (أحدهما) أن المراد منه هو الخوف والخشية فان قيل الخوف انما يصح فى أمر منتظر والوصية وقعت فكيف يمكن تعلقها بالخوف (والجواب) من وجوه (أحدها) أن المراد أن هذا المصلح اذا شاهد الموصى يوصى فظهرت منه أمارات الجنف الذى هو الميل عن طريقة الحق مع ضرب من الجهالة أو مع التأويل او شاهد منه تعمد بأن يزيد غير المستحق أو ينقص المستحق حقه أو يعدل عن المستحق فعند ظهور أمارات ذلك وقبل تحقيق الوصية يأخذ فى الاصلاح لان الاصلاح الامر عند ظهور أمارات فساده وقبل تقرر فساده يكون أسهل فلذلك علق تعالى بالخوف دون العلم فكان الموصى يقول وقد حضر الوصى والشاهد على وجه المشهورة أريد ان اوصى للاباعد دون الاقارب وان أزيد فلانا مع أنه لا يكون مستحقا للزيادة أو انقص فلانا مع انه مستحق للزيادة فعند ذلك يصير السامع خائفا من جنف واثم لا قاطعا عليه ولذلك قال تعالى فمن خاف من موص جنفا فعلقه بالخوف الذى هو الظن ولم يعلقه بالعلم (الوجه الثانى) فى الجواب انه اذا أوصى على الوجه الذى ذكرناه لكنه يجوز أن لا يستمر الموصى على تلك الوصية بل يفسخها و يجوز أن يستمر لان الموصى مالم يمت فله الرجوع عن الوصية وتغييرها بالزيادة والنقصان فلما كان كذلك لم يصر الجنف والاثم معلومين لان تجويز فسخه يمنع من أن يكون مقطوعا عليه فلذلك علقه بالخوف (الوجه الثالث) فى الجواب ان بتقدير أن تستقر الوصية ومات الموصى فمن ذلك يجوز أن يقع بين الورثة والموصى لهم مصالحة على وجه ترك الميل والخطأ فلما كان ذلك منتظرا لم يكن حكم الجنف والاثم ماضيا مستقرا فصح أن يعلقه تعالى بالخوف وزوال اليقين فهذه الوجوه يمكن أن تذكر فى معنى الخوف وان كان الوجه الاول هو الاقوى (القول الثانى) فى تفسير قوله تعالى فمن خاف أى فمن علم والخوف والخشية

(فمن خاف من موص) أى توقع وعلم من قولهم اخاف أن يرسل السماء وقرئ من موص (جنفا) أى ميلا بالخطأ فى الوصية (أو اثما) أى تعمد للجنف

يستعملان بمعنى العلم وذلك لان الخوف عبارة عن حالة مخصوصة متولدة من ظن مخصوص و بين العلم و بين الظن مشابهة فى أمور كثيرة فلهذا صح اطلاق اسم كل واحد منهما على الآخر وعلى هذا التأويل يكون معنى الآية أن الميت اذا أخطأ فى وصيته اوجار فيها متعمد افلاحرج على من علم ذلك أن يغيره و يرده الى الصلاح بعد موته وهذا قول ابن عباس وقتادة والربيع (المسئلة الرابعة) قدذكرنا أن الجنف هو الخطأ والاثم هو العمد ومعلوم أن الخطأ فى حق الغير فى انه يجب ابطاله بمنزلة العمد فلا فصل بين الخطأ والعمد فى ذلك فمن هذا الوجه سوى عزوجل بين الامرين أما قوله تعالى فاصلح بينهم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) هذا المصلح من هو الظاهر أنه هو الوصى الذى لابد منه فى الوصية وقد يدخل تحته الشاهد وقد يكون المراد منه من يتولى ذلك بعد موته من وال أو ولى أو وصى أو من يأمر بالمعروف فكل هؤلاء يدخلون تحت قوله تعالى فمن خاف من موص اذا ظهرت لهم أمارات الجنف والاثم فى الوصية أو علموا ذلك فلا وجه للتخصيص فى هذا الباب بل الوصى والشاهد أولى بالدخول تحت هذا التكليف وذلك لان بهم تثبت الوصية فكان تعلقهم بها أشد (المسئلة الثانيه) لقائل أن يقول الضمير فى قوله فاصلح بينهم لابد أن يكون عائدا الى مذكور سابق فما ذلك المذكور السابق (وجوابه) أنه لاشبهة أن المراد بين اهل الوصايا لان قوله من موص دل على من له الوصية فصار كأنهم ذكروا فصلح أن يقول تعالى فاصلح بينهم كانه قال فاصلح بين اهل الوصية وقال قائلون المراد فاصلح بين أهل الوصية والميراث وذلك هو أن يزيد الموصى فى الوصية على قدر الثلث فالمصلح يصلح بين اهل الوصايا والورثة فى ذلك وهذا القول ضعيف من وجوه (أحدها) أن لفظ الموصى انما يدل على أهل الوصية لا على الورثه (وثانيها) أن الجنف والاثم لا يدخل فى أن يوصى باكثر من الثلث لان ذلك لما لم يجز الا بالرضا صار ذكره كلاذكر ولا يحتاج فى ابطاله الى اصلاح لانه ظاهر البطلان (المسئلة الثالثة) فى بيان كيفية هذا الاصلاح وههنا بحثان (البحث الاول) فى بيان كيفية هذا الاصلاح قبل أن صارت هذه الآية منسوخة فنقول بينا أن ذلك الجنف والاثم كان اما بزيادة أو نقصان أو بعدول فاصلاحها انما يكون بازالة هذه الامور الثلاثة ورد كل حق الى مستحقه (البحث الثانى) فى كيفية هذا الاصلاح بعد أن صارت هذه الآية منسوخة فنقول الجنف والاثم ههنا يقع على وجوه منها ان يظهر من المريض مايدل على انه يحاول منع وصول المال الى الوارث اما بذكر اقرار أو بالتزام عقد فههنا يمنع منه ومنها ان يوصى بأكثر من الثلث ومنها أن يوصى للاباعد وفى الاقارب شدة حاجة ومنها أن يوصى مع قلة المال و كثرة العيال الى غير ذلك من الوجوه أما قوله تعالى فلااثم عليه ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) لقائل أن يقول هذا المصلح قد أتى بطاعة عظيمة فى هذا الاصلاح وهو يستحق الثواب عليه فكيف يليق به أن يقال فلااثم عليه وجوابه من وجوه (الاول) انه تعالى لما ذكر اثم المبدل فى أول الآية وهذا أيضا من

(فاصلح بينهم) أى بين الموصى لهم باجرائهم على منهاج الشريعة الشريفة (فلااثم عليه) أى فى هذا التبديل لانه تبديل باطل الى حق بخلاف الاول

التبديل بين مخالفته للاول وانه لااثم عليه لانه رد الوصية الى العدل (والثانى) لما كان المصلح ينقص الوصايا وذلك يصعب على الموصى له ويوهم فيه اثما ازال الشبهة وقال فلااثم عليه (والثالث) بين أن بالوصية والاشهاد لايتحتم ذلك وانه متى غير الى الحق وان كان خالف الوصية فلااثم عليه وان حصل فيه مخالفة لوصية الموصى وصرف لماله عمن أحب الى من كره لان ذلك يوهم القبح فبين الله عزوجل أن ذلك حسن لقوله فلااثم عليه (والرابع) أن الاصلاح بين الجماعة يحتاج فيه الى الاكثار من القول ويخاف فيه أن يتخلله بعض مالاينبغى من القول والفعل فبين تعالى أنه لااثم على المصلح فى هذا الجنس اذا كان قصده فى الاصلاح جميلا (المسئلة الثانية) دلت هذه الآية على جواز الصلح بين المتنازعين اذاخاف من يريد الصلح افضاء تلك المنازعة الى أمر محذور فى الشرع اماقوله ان الله غفور رحيم ففيه أيضا سؤال وهوان هذا الكلام انما يليق بمن فعل فعلا لايجوز أماهذا الاصلاح فهومن جملة الطاعات فكيف يليق به هذا الكلام وجوابه من وجوه (أحدها) ان هذا من باب تنبيه الادنى على الاعلى كأنه قال انا الذى اغفر الذنوب ثم ارحم المذنب فبأن أوصل رحمتى وثوابى اليك مع انك تحملت المحن الكثيرة فى اصلاح هذا المهم كان أولى (وثانيها) يحتمل أن يكون المراد ان ذلك الموصى الذى أقدم على الجنف والاثم متى اصلحت وصيته فان الله غفور رحيم يغفرله ويرحمه بفضله (وثالثها) ان المصلح ربما احتاج فى ايتاء الاصلاح الى أقوال وأفعال كان الاولى تركها فاذا علم تعالى منه أن غرضه ليس الا الاصلاح فانه لايؤاخذه بها لانه غفور رحيم (الحكم السادس ❊ قوله تعالى (ياأيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون) اعلم أن الصيام مصدر صام كالقيام وأصله فى اللغة الامساك عن الشئ والترك له ومنه قيل للصمت صوم لانه امساك عن الكلام قال الله تعالى انى نذرت للرحمن صوما وصام النهار اذا اعتدل وقام قائم الظهيرة قال امرؤ القيس

فدعها وسل الهم عنها بجسرة ❊ ذمول اذا صام النهار وهجرا

وقال آخر حتى اذا صام النهار واعتدل وصامت الريح اذا ركدت وصام الفرس اذا قام على غير اعتلاف وقال النابغة

خيل صيام وخيل غير صائمة ❊ تحت العجاج وأخرى تعلك اللجما

ويقال بكرة صائمة اذا قامت فلم تدر قال الراجز ❊ والبكرات شرهن الصائمة ❊ ومصام الشمس حيث تستوى فى منتصف النهار وكذلك مصام النجم قال امرؤ القيس

كأن الثريا علقت فى مصامها ❊ بأمراس كتان الى صم جندل

هذا هو معنى الصوم فى اللغة وفى الشريعة هو الامساك من حين طلوع الفجر الى غروب الشمس عن المفطرات حال العلم بكونه صائما مع اقتران النية أما قوله كما كتب على الذين من قبلكم ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) فى هذا التشبيه قولان (أحدهما) انه

(ان الله غفور رحيم) وعد للمصلح وذكر المغفرة لمطابقة ذكر الاثم وكون الفعل من جنس مايؤثم (ياأيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام) بيان لحكم آخر من الاحكام الشرعية وتكرير النداء لاظهار مزيد الاعتناء والصيام والصوم فى اللغة الامساك عما تنازع اليه النفس ومنه قوله تعالى انى نذرت للرحمن صوما فلن أكلم الآية وقيل هو الامساك عن الشئ مطلقا ومنه صامت الريح اذا امسكت عن الهبوب والفرس اذا امسكت عن العدو وقال ❊خيل صيام وخيل غير صائمة❊ تحت العجاج وأخرى تعلك اللجما❊ وفى الشريعة هو الامساك نهارا مع النية عن المفطرات المعهودة التى هى معظم ماتشتهيه الانفس

من المصدر المعرفة أى كتب عليكم الصيام الكتب مشبها بما كتب فما على الوجهين مصدرية أو على انه نعت لمصدر من لفظ الصيام أى صوما مماثلا للصوم المكتوب على من قبلكم فما موصولة أو على انه حال من الصيام أى حال كونه مماثلا لما كتب (على الذين من قبلكم) من الانبياء عليهم الصلاة والسلام والامم من لدن آدم عليه السلام وفيه تأكيد للحكم وترغيب فيه وتطييب لانفس المخاطبين به فان الشاق اذا عم سهل عمله والمراد بالمماثلة اما المماثلة فى أصل الوجوب واما فى الوقت والمقدار كما يروى أن صوم رمضان كان مكتوبا على اليهود والنصارى أما اليهود فقد تركته وصامت يوما من السنة زعموا أنه يوم غرق فرعون وكذبوا فى ذلك فانه كان يوم عاشوراء وأما النصارى فانهم صاموا رمضان حتى صادفوا حرا شديدا

عائد الى أصل ايجاب الصوم يعنى هذه العبادة كانت مكتوبة واجبة على الانبياء والامم من لدن آدم الى عهدكم ما أخلى الله أمة من ايجابها عليهم لا يفرضها عليكم وحدكم وفائدة هذا الكلام أن الصوم عبادة شاقة والشئ الشاق اذا عم سهل تحمله (والقول الثانى) ان التشبيه يعود الى وقت الصوم والى قدره وهذا ضعيف لان تشبيه الشئ بالشئ يقتضى استواءهما فى أمر من الامور فاما أن يقال انه يقتضى الاستواء فى كل الامور فلا ثم القائلون بهذا القول ذكروا وجوها (أحدها) ان الله تعالى فرض صيام رمضان على اليهود والنصارى اما اليهود فانها تركت هذا الشهر وصامت يوما من السنة زعموا أنه يوم غرق فيه فرعون وكذبوا فى ذلك أيضا لان ذلك اليوم يوم عاشوراء على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم أما النصارى فانهم صاموا رمضان فصادفوا فيه الحر الشديد فحولوه الى وقت لا يتغير ثم قالوا عند التحويل نزيد فيه فزادوا عشرا ثم بعد زمان اشتكى ملكهم فنذر سبعا فزادوه ثم جاء بعد ذلك ملك آخر فقال ما بال هذه الثلاثة فاتمه خمسين يوما وهذا معنى قوله تعالى اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا وهذا مروى عن الحسن (وثانيها) انهم أخذوا بالوثيقة زمانا فصاموا قبل الثلاثين يوما وبعدها يوما ثم لم يزل الاخير يستسن بسنة القرن الذى قبله حتى صاروا الى خمسين يوما ولهذا كره صوم يوم الشك وهو مروى عن الشعبى (وثالثها) أن وجه التشبيه انه يحرم الطعام والشراب والجماع بعد النوم كما كان ذلك حراما على سائر الامم واحتج القائلون بهذا القول بأن الامة مجمعة على أن قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم يفيد نسخ هذا الحكم فهذا الحكم لابد فيه من دليل يدل عليه ولا دليل عليه الا هذا التشبيه وهو قوله كما كتب على الذين من قبلكم فوجب أن يكون هذا التشبيه دليلا على ثبوت هذا المعنى قال أصحاب القول الاول قد بينا أن تشبيه شئ بشئ لا يدل على مشابهتهما من كل الوجوه فلم يلزم من تشبيه صومنا بصومهم أن يكون صومهم مختصا برمضان وأن يكون صومهم مقدرا بثلاثين يوما ثم ان مثل هذه الرواية مما ينفر من قبول الاسلام اذا علم اليهود والنصارى كونه كذلك (المسئلة الثانية) فى موضع كما ثلاثة أقوال (الاول) قال الزجاج موضع كما نصب على المصدر لان المعنى فرض عليكم فرضا كالذى فرض على الذين من قبلكم (الثانى) قال ابن الانبارى يجوز أن يكون فى موضع نصب على الحال من الصيام يراد بها كتب عليكم الصيام مشبها وممثلا بما كتب على الذين من قبلكم (الثالث) قال ابو على هو صفة لمصدر محذوف تقديره كتابة كما كتب عليهم فحذف المصدر وأقيم نعته مقامه قال ومثله فى الاتساع والحذف قولهم فى صريح الطلاق انت واحدة ويريدون انت ذات تطليقة واحدة فحذف المضاف والمضاف اليه وأقيم صفة المضاف مقام الاسم المضاف اليه أما قوله تعالى لعلكم تتقون فاعلم أن تفسير لعل فى حق الله تعالى قد تقدم وأما ان هذا الكلام كيف يليق بهذا الموضع ففيه وجوه (أحدها) انه سبحانه بين بهذا الكلام أن

الصوم يورث التقوى لمافيه من انكسار الشهوة وانقماع الهوى فانه يردع عن الاشر والبطر والفواحش ويهون لذات الدنيا ورياستها وذلك لان الصوم يكسر شهوة البطن والفرج وانما يسعى الناس لهذين كما قيل فى المثل السائر المرء يسعى لغاريه بطنه وفرجه فمن أكثر الصوم هان عليه أمر هذين وخفت عليه مؤنتهما فكان ذلك رادعا له عن ارتكاب المحارم والفواحش ومهونا عليه أمر الرياسة فى الدنيا وذلك جامع لاسباب التقوى فيكون معنى الآية فرضت عليكم الصيام لتكونوا به من المتقين الذين أثنيت عليهم فى كتابى وأعلمت أن هذا الكتاب هدى لهم ولما اختص الصوم بهذه الخاصة حسن منه تعالى أن يقول عند ايجابها لعلكم تتقون منبها بذلك على وجه وجوبه لان مايمنع النفس عن المعاصى لابد أن يكون واجبا (وثانيها) المعنى ينبغى لكم بالصوم أن يقوى رجاؤكم فى التقوى وهذا معنى لعل (وثالثها) المعنى لعلكم تتقون الله بصومكم وتركم للشهوات فان الشئ كلما كانت الرغبة فيه أكثر كان الاتقاء عنه أشق والرغبة فى المطعوم والمنكوح أشد من الرغبة فى سائر الاشياء فاذا سهل عليكم اتقاء الله بترك المطعوم والمنكوح كان اتقاء الله بترك سائر الاشياء أسهل وأخف (ورابعها) المراد كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اهمالها وترك المحافظة عليها بسبب عظم درجاتها واصالتها (وخامسها) لعلكم تنتظمون بسبب هذه العبادة فى زمرة المتقين لان الصوم شعارهم والله أعلم * قوله تعالى (اياما معدودات فمن كان منكم مريضا وعلى سفر فعدة من ايام اخر وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين فمن تطوع خيرا فهو خير له وأن تصوموا خير لكم ان كنتم تعلمون) اعلم أن فى قوله تعالى اياما معدودات مسائل (المسئلة الاولى) فى انتصاب أياما أقوال (الاول) نصب على الظرف كانه قيل كتب عليكم الصيام فى أيام ونظيره قولك نويت الخروج يوم الجمعة (الثانى) وهو قول الفراء انه خبر ما لم يسم فاعله كقولهم اعطى زيد مالا (والثالث) على التفسير (والرابع) باضمار أى فصوموا أياما (المسئلة الثانية) اختلفوا فى هذه الايام على قولين (الاول) انها غير رمضان وهو قول معاذ وقتادة وعطاء ورواه عن ابن عباس ثم اختلف هؤلاء فقيل ثلاثة أيام من كل شهر عن عطاء وقيل ثلاثة أيام من كل شهر وصوم يوم عاشوراء عن قتادة ثم اختلفوا أيضا فقال بعضهم انه كان تطوعا ثم فرض وقيل بل كان واجبا واتفق هؤلاء على انه منسوخ بصوم رمضان واحتج القائلون بأن المراد بهذه الايام غير صوم رمضان بوجوه (الاول) ماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم أن صوم رمضان نسخ كل صوم فدل هذا على ان قبل وجوب صوم رمضان كان صوما آخر واجبا (الثانى) انه تعالى ذكر حكم المريض والمسافر فى هذه الآية ثم ذكر حكمهما أيضا فى الاية التى بعد هذه الآية الدالة على صوم رمضان فلو كان هذا الصوم هو صوم رمضان لكان ذلك تكريرا محضا من غير فائدة وانه لايجوز (الثالث) ان قوله تعالى فى هذا الموضع وعلى الذين يطيقونه فدية يدل على أن هذا الصوم واجب

فاجتمعت آراء علمائهم على تعيين فصل واحد بين الصيف والشتاء فجعلوه فى الربيع وزادوا عليه عشرة أيام كفارة لما صنعوا فصار أربعين ثم مرض ملكهم أو وقع فيهم موتان فزادوا عشرة أيام فصار خمسين (لعلكم تتقون) أى المعاصى فان الصوم يكسر الشهوة الداعية اليها كما قال عليه الصلاة والسلام فعليه بالصوم فان الصوم له وجاء أو تتقون الاخلال بادائه لاصالته أو تصلون بذلك الى رتبة التقوى

على التخيير يعنى ان شاء صام وان شاء أعطى الفدية وأما صوم رمضان فانه واجب على التعيين فوجب أن يكون صوم هذه الايام غير صوم رمضان (القول الثانى) وهو اختيار أكثر المحققين كابن عباس والحسن وأبى مسلم ان المراد بهذه الايام المعدودات شهر رمضان قالوا وتقريره انه تعالى قال أولا كتب عليكم الصيام وهذا محتمل ليوم ويومين وأيام ثم بينه بقوله تعالى أياما معدودات فزال بعض الاحتمال ثم بينه بقوله شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن فعلى هذا الترتيب يمكن جعل الايام المعدودات بعينها شهر رمضان واذا أمكن ذلك فلا وجه لحمله على غيره واثبات النسخ فيه لان كل ذلك زيادة لا يدل اللفظ عليها فلا يجوز القول به اما تمسكهم أولا بقوله عليه السلام ان صوم رمضان نسخ كل صوم (فالجواب) انه ليس فى الخبر انه نسخ عنه وعن أمته كل صوم فلم لا يجوز أن يكون المراد انه نسخ كل صوم واجب فى الشرائع المتقدمة لانه كما يصح أن يكون بعض شرعه ناسخا للبعض فيصح أن يكون شرعه ناسخا لشرع غيره سلمنا أن هذا الخبر يقتضى أن يكون صوم رمضان نسخ صوما ثبت فى شرعه ولكن لم لا يجوز أن يكون ناسخا لصيام وجب بغير هذه الآية فمن أين لنا أن المراد بهذه الآية غير شهر رمضان (وأما حجتهم الثانية) وهى ان هذه الايام لو كانت هى شهر رمضان لكان حكم المريض والمسافر مكررا (فالجواب) أن فى الابتداء كان صوم شهر رمضان ليس بواجب معين بل كان التخيير ثابتا بينه و بين الفدية فلما كان كذلك ورخص للمسافر الفطر كان من الجائز أن يظن أن الواجب عليه الفدية دون القضاء و يجوز أيضا انه لا فدية عليه ولا قضاء لمكان المشقة التى يفارق بها المقيم فلما لم يكن ذلك بعيدا بين تعالى ان افطار المسافر والمريض فى الحكم خلاف التخيير فى حكم المقيم فانه يجب عليهما القضاء فى عدة من أيام أخر فلما نسخ الله تعالى ذلك عن المقيم الصحيح وألزمه بالصوم حتما كان من الجائز أن يظن أن حكم الصوم لما انتقل عن التخيير الى التضييق حكم يعم الكل حتى يكون المريض والمسافر فيه بمنزلة المقيم الصحيح من حيث تغير حكم الله فى الصوم فبين تعالى أن حال المريض والمسافر ثابت فى رخصة الافطار ووجوب القضاء كحالهما أولا فهذا هو الفائدة فى اعادة ذكر حكم المسافر والمريض لا لان الايام المعدودات سوى شهر رمضان (وأما حجتهم الثالثة) وهى قولهم صوم هذه الايام واجب مخير وصوم شهر رمضان واجب معين (فجوابه) ما ذكرنا من أن صوم شهر رمضان كان واجبا مخيرا ثم صار معينا فهذا تقرير هذا القول واعلم أن على كلا القولين لا بد من تطرق النسخ الى هذه الآية أما على القول الاول فظاهر وأما على القول الثانى فلان هذه الآية تقتضى أن يكون صوم رمضان واجبا مخيرا والآية التى بعدها تدل على التعيين فكانت الآية الثانية ناسخة لحكم هذه الآية وفيه اشكال وهو أنه كيف يصح أن يكون قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه ناسخا للتخيير مع اتصاله بالمنسوخ وذلك لا يصح (وجوابه) أن الاتصال فى التلاوة لا يوجب الاتصال فى النزول وهذا كما قاله الفقهاء فى

عدة المتوفى عنها زوجها ان المقدم فى التلاوة هو الناسخ والمنسوخ متأخر وهذا ضد ما يجب أن يكون عليه حال الناسخ والمنسوخ فقالوا ان ذلك فى التلاوة أما فى الانزال فكان الاعتداد بالحول هو المتقدم والآية الدالة على أربعة أشهر وعشرا هى المتأخرة فصح كونها ناسخة وكذلك نجد فى القرآن آية مكية متأخرة فى التلاوة عن الاية المدنية وذلك كثير (المسئلة الثالثة) فى قوله معدودات وجهان (أحدهما) مقدرات بعدد معلوم (وثانيهما) فلائل كقوله تعالى دراهم معدودة وأصله أن المال القليل يقدر بالعدد ويحتاط فى معرفة تقديره وأما الكثير فانه يصب صبا ويحثى حثيا والمقصود من هذا الكلام كانه سبحانه يقول انى رحمتكم وخففت عنكم حين لم أفرض عليكم صيام الدهر كله ولا صيام أكثره ولو شئت لفعلت ذلك ولكنى رحمتكم وما أوجبت الصوم عليكم الا فى أيام قليلة وقال بعض المحققين يجوز أن يكون قوله أياما معدودات من صلة قوله كما كتب على الذين من قبلكم وتكون المماثلة واقعة بين الفرضين من هذا الوجه وهو تعليق الصوم بمدة غير متطاولة وان اختلف المدتان فى الطول والقصر ويكون المراد ماذكرناه من تعريفه سبحانه ايانا ان فرض الصوم علينا وعلى من قبلنا ما كان الامدة قليلة لا تشتد مشقتها فكان هذا بيانا لكونه تعالى رحيما بجميع الامم ومسهلا أمر التكاليف على كل الامم أما قوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر فالمراد منه أن فرض الصوم فى الايام المعدودات انما يلزم الاصحاء المقيمين فامامن كان مريضا أو مسافرا فله تأخير الصوم عن هذه الايام الى أيام أخر قال القفال رحمه الله انظروا الى عجيب ما نبه الله عليه من سعة فضله ورحمته فى هذا التكليف وانه تعالى بين فى أول الآية أن لهذه الامة فى هذا التكليف اسوة بالامة المتقدمة والغرض منه ماذكرنا أن الامور الشاقة اذا عمت خفت ثم ثانيا بين وجه الحكمة فى ايجاب الصوم وهو انه سبب لحصول التقوى فلو لم يفرض الصوم لفات هذا المقصود الشريف ثم ثالثا بين انه مختص بأيام معدودة فانه لو جعله أبدا أو فى أكثر الاوقات لحصلت المشقة العظيمة ثم بين رابعا انه خصه من الاوقات بالشهر الذى أنزل فيه القرآن لكونه أشرف الشهور بسبب هذه الفضيلة ثم بين خامسا ازالة المشقة فى الزامه فأباح تأخيره لمن شق عليه من المسافرين والمرضى الى أن يصيروا الى الرفاهية والسكون فهو سبحانه راعى فى ايجاب الصوم هذه الوجوه من الرحمة فله الحمد على نعمه كثيرا اذا عرفت هذا فنقول فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) قوله تعالى فمن كان منكم مريضا الى قوله أخر فيه معنى الشرط والجزاء أى من يكن منكم مريضا أو مسافرا فافطر فليقض واذا قدرت فيه معنى الشرط كان المراد بقوله كان الاستقبال لا الماضى كما تقول من أتانى أتيته (المسئلة الثانية) المرض عبارة عن عدم اختصاص جميع أعضاء الحى بالحالة المقتضية لصدور أفعاله سليمة سلامة تليق به واختلفوا فى المرض المبيح للفطر على ثلاثة أقوال (أحدها) ان أى مريض كان واى

(أياما معدودات) مؤقتات بعدد معلوم أو قلائل فان القليل من المال يعد عدا والكثير يهال هيلا والمراد بها اما رمضان أو ما وجب فى بدء الاسلام ثم نسخ به من صوم عاشوراء وثلاثة أيام من كل شهر وانتصابه ليس بالصيام كما قيل لوقوع الفصل بينهما بأجنبى بل بمضمر دل هو عليه أعنى صوموا اما على الظرفية أو المفعولية اتساعا وقيل بقوله تعالى كتب على أحد الوجهين وفيه ان الايام ليست محلا له بل للمكتوب فلا يتحقق الظرفية ولا المفعولية المتفرعة عليها اتساعا (فمن كان منكم مريضا) أى مرضا يضره الصوم أو يعسر معه

مسافر كان فله أن يترخص تنزيلا للفظه المطلق على اقل أحواله وهذا قول الحسن وابن سيرين يروى انهم دخلوا على ابن سيرين فى رمضان وهو يأكل فاعتل بوجع اصبعه (وثانيها) ان هذه الرخصة مختصة بالمريض الذى لو صام لوقع فى مشقة وجهد و بالمسافر الذى يكون كذلك وهذا قول الاصم وحاصله تنزيل اللفظ المطلق على أكمل الاحوال (وثالثها) وهو قول أكثر الفقهاء ان المرض المبيح للفطر هو الذى يؤدى الى ضرر فى النفس أو زيادة فى العلة اذ لا فرق فى الفعل بين ما يخاف منه و بين ما يؤدى الى ما يخاف منه كالمحموم اذا خاف انه لو صام تشتد حماه وصاحب وجع العين يخاف ان صام أن يشتد وجع عينه قالوا وكيف يمكن أن يقال كل مرض مرخص مع علمنا أن فى الامراض ما ينقصه الصوم فالمراد اذن منه ما يؤثر الصوم فى تقويته ثم تأثيره فى الامر اليسير لا عبرة به لان ذلك قد يحصل فيمن ليس بمريض أيضا فاذن يجب فى تأثيره ما ذكرناه (المسئلة الثالثة) أصل السفر من الكشف وذلك انه يكشف عن أحوال الرجال وأخلاقهم والمسفرة المكنسة لانها تسفر التراب عن الارض والسفير الداخل بين اثنين للصلح لانه يكشف المكروه الذى اتصل بهما والمسفر المضئ لانه قد انكشف وظهر ومنه أسفر الصبح والسفر الكتاب لانه يكشف عن المعانى ببيانه واسفرت المرأة عن وجهها اذا كشفت النقاب قال الازهرى وسمى المسافر مسافر الكشف قناع الكن عن وجهه و بروزه للارض الفضاء وسمى السفر سفر الانه سفر عن وجوه المسافرين واخلاقهم و يظهر ما كان خافيا منهم واختلف الفقهاء فى قدر السفر المبيح للرخص فقال داود الرخص حاصلة فى كل سفر ولو كان السفر فرسخا وتمسك فيه بأن الحكم لما كان معلقا على كونه مسافرا فحيث تحقق هذا المعنى حصل هذا الحكم أقصى ما فى الباب انه يروى خبر واحد فى تخصيص هذا العموم لكن تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد غير جائز وقال الاوزاعى السفر المبيح مسافة يوم وذلك لان أقل من هذا القدر قد يتفق للمقيم وأما الأكثر فليس عدد أولى من عدد فوجب الاقتصار على الواحد ومذهب الشافعى انه مقدر بستة عشر فرسخا ولا يحسب منه مسافة الاياب كل فرسخ ثلاثة أميال بأميال هاشم جد الرسول صلى الله عليه وسلم وهو الذى قدر أميال البادية كل ميل اثنا عشر ألف قدم وهى أربعة آلاف خطوة فان كل ثلاثة أقدام خطوة وهذا مذهب مالك وأحمد واسحق وقال أبو حنيفة والثورى رخص السفر لا تحصل الا فى ثلاث مراحل أربع وعشرين فرسخا حجة الشافعى وجهان (الاول) قوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر مقتضاه أن يترخص المسافر مطلقا ترك العمل به فيما اذا كان السفر مرحلة واحدة لان تعب اليوم الواحد يسهل تحمله اما اذا تكرر التعب فى اليومين فانه يشق تحمله فينا سب الرخصة تحصيلا لهذا التخفيف (الحجة الثانية) من الخبر وهو ما رواه الشافعى عن ابن عباس رضى الله عنهما أن النبى صلى الله عليه وسلم قال يا أهل مكة

(أو على سفر) مستمرين عليه وفيه تلويح ورمز الى ان من سافر فى اثناء اليوم لم يفطر (فعدة) أى فعليه صوم عدة أيام المرض والسفر (من أيام أخر) ان أفطر فحذف الشرط والمضاف لقة بالظهور وقرئ بالنصب أى فليصم عدة وهذا على سبيل الرخصة وقيل على الوجوب واليه ذهب الظاهرية و به قال أبو هريرة رضى الله عنه

لاتقصروا فى أدنى من أربعة برد من مكة الى عسفان قال أهل اللغة وكل بريد أربعة
فراسخ فيكون مجموعه ستة عشر فرسخا وروى الشافعى أيضا أن عطاء قال لابن عباس
اقصر الى عرفة فقال لافقال الى مر الظهران فقال لاولكن اقصر الى جدة وعسفان
والطائف قال مالك بين مكة وجدة وعسفان أربعة برد وحجة أبى حنيفة أيضا من وجهين
(الاول) ان قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه يقتضى وجوب الصوم عدلنا عنه فى ثلاثة
أيام بسبب الاجماع على أن هذا القدر مرخص والاقل منه مختلف فيه فوجب أن يبقى
وجوب الصوم (الحجة الثانية) من الخبر وهو قوله عليه السلام يمسح المقيم يوما وليلة
والمسافر ثلاثة أيام ولياليهن دل الخبر على ان لكل مسافر أن يمسح ثلاثة أيام ولا يكون
كذلك حتى تتقدر مدة السفر ثلاثة ايام لانه عليه السلام جعل السفر علة المسح على
الخفين ثلاثة أيام ولياليهن وجعل هذا المسح معلولا والمعلول لا يزيد على العلة (والجواب
عن الاول) انه معارض بما ذكرناه من الآية فان رجحوا جانبهم بأن الاحتياط
فى العبادات أولى رجحنا جانبنا بأن التخفيف فى رخص السفر مطلوب الشرع بدليل قوله
عليه السلام هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا منه صدقته والترجيح لهذا الجانب
لان الدليل الدال على أن رخص السفر مطلوبة للشرع أخص من الدليل الدال على
وجوب رعاية الاحتياط (والجواب عن الثانى) انه عليه السلام قال يمسح المقيم يوما وليلة
وهذا لا يدل على انه لا تحصل الاقامة فى أقل من يوم وليلة لانه لو نوى الاقامة فى موضع
الاقامة ساعة صار مقيما فكذا قوله والمسافر ثلاثة أيام لا يوجب أن لا يحصل السفر فى أقل
من ثلاثة أيام (المسئلة الرابعة) لقائل أن يقول رعاية اللفظ تقتضى أن يقال فمن كان
منكم مريضا أو مسافرا ولم يقل هكذا بل قال فمن كان منكم مريضا أو على سفر وجوابه أن
الفرق هو أن المرض صفة قائمة بالذات فان حصلت حصلت والا فلا وأما السفر فليس
كذلك لان الانسان اذا نزل فى منزل فان عدم الاقامة كان سكونه هناك اقامة لاسفرا
وان عدم السفر كان هو فى ذلك السكون مسافرا فاذن كونه مسافرا أمر يتعلق بقصده
واختياره فقوله على سفر معناه كونه على قصد السفر والله أعلم بمراده (المسئلة الخامسة)
العدة فعلة من العد وهو بمعنى المعدود كالطحن بمعنى المطحون ومنه يقال للجماعة
المعدودة من الناس عدة وعدة المرأة من هذا فان قيل كيف قال فعدة على التنكير ولم يقل
فعدتها أى فعدة الايام المعدودات قلنا لانا بينا أن العدة بمعنى المعدود فامر بأن يصوم
أياما معدودة مكانها والظاهر انه لا يأتى الا بمثل ذلك العدد فاغنى ذلك عن التعريف
بالاضافة (المسئلة السادسة) عدة قرئت مرفوعة ومنصوبة أما الرفع فعلى معنى فعليه
صوم عدة فيكون هذا من باب حذف المضاف وأما اضمار عليه فيدل عليه حرف الفاء
وأما النصب فعلى معنى فليصم عدة (المسئلة السابعة) ذهب قوم من علماء الصحابة الى انه
يجب على المريض والمسافر أن يفطرا ويصوما عدة من أيام أخر وهو قول ابن عباس وابن

عمرونقل الخطابى فى اعلام التنزيل عن ابن عمر أنه قال لو صام فى السفر قضى فى الحضر وهذا اختيار داود بن على الاصفهانى وذهب أكثر الفقهاء الى ان الافطار رخصة فان شاء أفطر وان شاء صام حجة الاولين من القرآن والخبر أما القرآن فن وجهين (الاول) انا ان قرأنا عدة بالنصب كان التقدير فليصم عدة من أيام أخر وهذا للايجاب ولو أنا قرأنا بالرفع كان التقدير فعليه عدة من أيام وكلمة على للوجوب فثبت أن ظاهر القرآن يقتضى ايجاب صوم أيام أخر فوجب أن يكون فطر هذه الايام واجبا ضرورة انه لاقائل بالجمع (الحجة الثانية) انه تعالى أعاد فيما بعد ذلك هذه الآية ثم قال عقيبها يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولابد وأن يكون هذا اليسر والعسر شيئا تقدم ذكرهما وليس هناك يسر الا انه أذن للمريض والمسافر فى الفطر وليس هناك عسر الا كونهما صائمين فكان قوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر معناه يريد منكم الافطار ولا يريد منكم الصوم فذلك تقرير قولنا وأما الخبر فاثنان (الاول) قوله عليه السلام ليس من البر الصيام فى السفر لا يقال هذا الخبر وارد عن سبب خاص وهو ماروى أنه عليه الصلاة والسلام مر على رجل جالس تحت مظلة فسأل عنه فقيل هذا صائم أجهده العطش فقال ليس من البر الصيام فى السفر لانا نقول العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب (والثانى) قوله عليه الصلاة والسلام الصائم فى السفر كالمفطر فى الحضر (أما حجة الجمهور) فهى ان فى الآية اضمارا لان التقدير فافطر فعدة من أيام أخر وتمام تقرير هذا الكلام ان الاضمار فى كلام الله جائز فى الجملة وقد دل الدليل على وقوعه ههنا أما بيان الجواز فكما فى قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت والتقدير فضرب فانفجرت وكذلك قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم الى قوله أو به أذى من رأسه ففدية أى فحلق فعليه فدية فثبت ان الاضمار جائز اما أن الدليل دل على وقوعه ففى تقريره وجوه (الاول) قال القفال قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه يدل على وجوب الصوم ولقائل أن يقول هذا ضعيف وبيانه من وجهين (الاول) انا اذا اجرينا ظاهر قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه على العموم لزمنا الاضمار فى قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقد بينا فى أصول الفقه انه متى وقع التعارض بين التخصيص وبين الاضمار كان تحمل التخصيص أولى (والثانى) وهو ان ظاهر قوله تعالى فليصمه يقتضى الوجوب عينا ثم ان هذا الوجوب منتف فى حق المريض والمسافر فهذه الآية مخصوصة فى حقهما على جميع التقديرات سواء أجرينا قوله تعالى فعليه عدة من أيام أخر على ظاهره أولم نفعل ذلك واذا كان كذلك وجب اجراء هذه الآية على ظاهرها من غير اضمار (الوجه الثانى) ماذكره الواحدى فى كتاب البسيط فقال القضاء انما يجب بالافطار لا بالمرض والسفر فلما أوجب الله القضاء والقضاء مسبوق بالفطر دل على انه لابد من اضمار الافطار وهذا فى غاية السقوط لان الله تعالى لم يقل فعليه قضاء مامضى بل قال فعليه صوم عدة من أيام أخر وايجاب الصوم عليه فى أيام أخر

لا يستدعى أن يكون مسبوقا بالافطار (الوجه الثالث) ماروى أبو داود فى سننه عن هشام ابن عروة عن أبيه عن عائشة أن حمزة الاسلمى سأل النبى صلى الله عليه وسلم فقال يارسول الله هل أصوم على السفر فقال عليه الصلاة والسلام صم ان شئت وأفطر ان شئت ولقائل أن يقول هذا يقتضى نسخ القرآن بخبر الواحد لان ظاهر القرآن يقتضى وجوب صوم سائر الايام فرفع هذا الخبر غير جائز اذا ثبت ضعف هذه الوجوه فالاعتماد فى اثبات المذهب على قوله تعالى بعد هذه الآية وأن تصوموا خير لكم وسيأتى بيان وجه الاستدلال ان شاء الله تعالى (المسئلة الثامنة) لمذهب القائلين بان الصوم جائز فرعان (الفرع الاول) اختلفوا فى ان الصوم أفضل أم الفطر فقال أنس بن مالك وعثمان بن أبى العاص الصوم أفضل وهو مذهب الشافعى وأبى حنيفة ومالك والثورى وأبى يوسف ومحمد وقالت طائفة أفضل الامرين الفطر واليه ذهب ابن المسيب والشعبى والاوزاعى وأحمد واسحق وقالت فرقة ثالثة أفضل الامرين أيسرهما على المرء (حجة الاولين) قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله تعالى وان تصوموا خير لكم (حجة الفرقة الثانية) ان القصر فى الصلاة أفضل فوجب أنه يكون الافطار أفضل (والجواب) ان من أصحابنا من قال الاتمام أفضل الا انه ضعيف والفرق من وجهين (أحدهما) ان الذمة تبقى مشغولة بقضاء الصوم دون الصلاة اذا قصرها (والثانى) ان فضيلة الوقت تفوت بالفطر ولا تفوت بالقصر (حجة الفرقة الثالثة) قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فهذا يقتضى انه ان كان الصوم أيسر عليه صام وان كان الفطر أيسر أفطر (الفرع الثانى) انه اذا أفطر كيف يقضى فذهب على وابن عمر والشعبى انه يقضيه متتابعا وقال الباقون التتابع مستحب وان فرق جاز حجة الاولين وجهان (الاول) ان قراءة أبى فعدة من أيام متتابعات (والثانى) ان القضاء نظير الاداء فلما كان الاداء متتابعا فكذا القضاء (حجة الفرقة الثانية) ان قوله فعدة من أيام أخر نكرة فى سياق الاثبات فيكون ذلك أمرا بصوم أيام على عدد تلك الايام مطلقا فيكون التقييد بالتتابع مخالفا لهذا التعميم وعن أبى عبيدة بن الجراح انه قال ان الله لم يرخص لكم فى فطره وهو يريد أن يشق عليكم فى قضائه ان شئت فواتر وان شئت ففرق والله أعلم وروى ان رجلا قال للنبى صلى الله عليه وسلم على أيام من رمضان أفيجزينى أن أقضيها متفرقا فقال له أرأيت لو كان عليك دين فقضيته الدرهم والدرهمين أما كان يجزيك قال نعم قال فالله أحق أن يعفوا ويصفح (المسئلة التاسعة) أخر لا ينصرف لانه حصل فيه سببان الجمع والعدل أما الجمع فلانها جمع أخرى وأما العدل فلانها جمع أخرى وأخرى تانيث آخر وآخر على وزن أفعل وما كان على وزن أفعل فانه اما أن يستعمل مع من أو مع الالف واللام يقال زيد أفضل من عمرو وزيد افضل وكان القياس أن يقال رجل أخير من زيد كما تقول أقدم من عمرو الا انهم حذفوا لفظ من لان لفظه اقتضى معنى من فاسقطوا من اكتفاء بدلالة اللفظ عليه والالف واللام

منافيان من فلما جاز استعماله بغير الالف واللام صار أخر وآخر وأخرى معدولة عن حكم نظائرها لان الالف واللام استعملتا فيها ثم حذفتا * أما قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه ففيه مسائل (المسئلة الاولى) القراءة المشهورة المتواترة يطيقونه وقرأ عكرمة وأيوب السجستانى وعطاء يطوقونه ومن الناس من قال هذه القراءة مروية عن ابن عباس وسعيد بن جبير ومجاهد قال ابن جنى أما عين الطاقة فواو كقولهم لاطاقة لى به ولاطوق لى به وعليه قراءة يطوقونه فهو يفعلونه فهو كقولك يجشمونه أى يكلفونه (المسئلة الثانية) اختلفوا فى المراد بقوله وعلى الذين يطيقونه على ثلاثة أقوال (الاول) ان هذا راجع الى المسافر والمريض وذلك لان المسافر والمريض قد يكون منهما من لا يطيق الصوم ومنهما من يطيق الصوم (أما القسم الاول) فقد ذكر الله حكمه فى قوله ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر (وأما القسم الثانى) وهو المسافر والمريض اللذان يطيقان الصوم فاليهما الاشارة بقوله وعلى الذين يطيقونه فدية فكأنه تعالى أثبت للمريض والمسافر حالتين فى احداهما يلزمه أن يفطر وعليه القضاء وهى حال الجهد الشديد لو صام (والثانية) أن يكون مطيقا للصوم لا يثقل عليه فحينئذ يكون مخيرا بين أن يصوم وبين أن يفطر مع الفدية (القول الثانى) وهو قول أكثر المفسرين أن المراد من قوله وعلى الذين يطيقونه المقيم الصحيح فخيره الله تعالى أولا بين هذين ثم نسخ ذلك وأوجب الصوم عليه مضيقا معينا (القول الثالث) انه نزلت هذه الآية فى حق الشيخ الهرم قالوا وتقريره من وجهين (أحدهما) أن الوسع فوق الطاقة فالوسع اسم لمن كان قادرا على الشئ على وجه السهولة أما الطاقة فهو اسم لمن كان قادرا على الشئ مع الشدة والمشقة فقوله وعلى الذين يطيقونه أى وعلى الذين يقدرون على الصوم مع الشدة والمشقة (الوجه الثانى) فى تقرير هذا القول القراءة الشاذة وعلى الذين يطوقونه فان معناه وعلى الذين يجشمونه ويكلفونه ومعلوم أن هذا لا يصح الا فى حق من قدر على الشئ مع ضرب من المشقة * اذا عرفت هذا فنقول القائلون بهذ القول اختلفوا على قولين (أحدهما) وهو قول السدى أنه هو الشيخ الهرم فعلى هذا لا تكون الآية منسوخة يروى أن أنسا كان قبل موته يفطر ولا يستطيع الصوم ويطعم لكل يوم مسكينا وقال آخرون انها تتناول الشيخ الهرم والحامل والمرضع سئل الحسن البصرى عن الحامل والمرضع اذا خافتا على نفسهما وعلى ولديهما فقال فأى مرض أشد من الحمل تفطر وتقضى واعلم أنهم أجمعوا على أن الشيخ الهرم اذا أفطر فعليه الفدية أما الحامل والمرضع اذا أفطرتا فهل عليهما الفدية فقال الشافعى رضى الله عنه عليهما الفدية وقال أبو حنيفة لا تجب حجة الشافعى أن قوله وعلى الذين يطيقونه فدية يتناول الحامل والمرضع وأيضا الفدية واجبة على الشيخ الهرم فتكون واجبة أيضا عليهما وأبو حنيفة فرق فقال الشيخ الهرم لا يمكن ايجاب القضاء عليه فلا جرم وجبت الفدية أما الحامل والمرضع فالقضاء واجب عليهما فلو أوجبنا الفدية

(وعلى الذين يطيقونه) أى وعلى المطيقين للصيام ان أفطروا

عليهما أيضا كان ذلك جمعا بين البدلين وهو غير جائز لان القضاء بدل والفدية بدل فهذا تفصيل هذه الاقوال الثلاثة فى تفسير قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه (أما القول الاول) وهو اختيار الاصم فقد احتجوا على صحته من وجوه (أحدها) أن المرض المذكور فى الآية اما أن يكون هو المرض الذى يكون فى الغاية وهو الذى لايمكن تحمله أو المراد كل مايسمى مرضا أو المراد منه مايكون متوسطا بين هاتين الدرجتين والقسم الثانى باطل بالاتفاق والقسم الثالث أيضا باطل لان المتوسطات لها مراتب كثيرة غير مضبوطة وكل مرتبة منها فانها بالنسبة الى مافوقها ضعيفة و بالنسبة الى ماتحتها قوية فاذا لم يكن فى اللفظ دلالة على تعيين تلك المرتبة مع أن مراد الله هو تلك المرتبة صارت الآية مجملة وهو خلاف الاصل ولما بطل هذان القسمان تعين أن المراد هو القسم الاول وذلك لانه مضبوط فحمل الآية عليه أولى لانه لايفضى الى صيرورة الآية مجملة اذا ثبت هذا فنقول أول الآية دل على ايجاب الصوم وهو قوله كتب عليكم الصيام أياما معدودات ثم بين أحوال المعذورين ولما كان المعذور على قسمين منهم من لايطيق الصوم أصلا ومنهم من يطيقه مع المشقة والشدة فالله تعالى ذكر حكم القسم الاول ثم أردفه بحكم القسم الثانى (الحجة الثانية) فى تقرير هذا القول أنه لايقال فى العرف للقادر القوى انه يطيق هذا الفعل لان هذا اللفظ لايستعمل الا فى حق من يقدر عليه مع ضرب من المشقة (الحجة الثالثة) أن على أقوالكم لابد من ايقاع النسخ فى هذه الآية وعلى قولنا لايجب ومعلوم أن النسخ كل ماكان أقل كان أولى فكان المصير الى اثبات النسخ من غير أن يكون فى اللفظ مايدل عليه غير جائز (الحجة الرابعة) أن القائلين بأن هذه الآية منسوخة اتفقوا على ان ناسخها آية شهود الشهر وذلك غير جائز لانه تعالى قال فى آخر تلك الآية يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولو كانت الآية ناسخة لهذه لما كان قوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر لائقا بذلك الموضع لان هذا التقدير أوجب الصوم على سبيل التضييق و رفع وجوبه على سبيل التخيير فكان ذلك رفعا لليسر واثباتا للعسر فكيف يليق به أن يقول يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر واحتج القاضى رحمه الله على فساد قول الاصم فقال ان قوله وعلى الذين يطيقونه معطوف على المسافر والمريض ومن حق المعطوف أن يكون غير المعطوف عليه فبطل قول الاصم (والجواب) انا بينا أن المراد من المسافر والمريض المذكورين فى الآية هما اللذان لايمكنهما الصوم البتة والمراد من قوله وعلى الذين يطيقونه المسافر والمريض اللذان يمكنهما الصوم فكانت المغايرة حاصلة فثبت بما بينا ان القول الذى اختاره الاصم ليس بضعيف أما اذا وافقنا الجمهور وسلمنا فساده بقى القولان الآخران وأكثر المفسرين والفقهاء على القول الثانى واختاره الشافعى واحتج على فساد القول الثالث وهو قول من حمله على الشيخ الهرم والحامل والمرضع بان قال لو كان المراد هو الشيخ الهرم لما قال فى آخر الآية وأن تصوموا خير لكم لانه لايطيقه

(فدية) أى اعطاء فدية وهى (طعام مسكين) وهو نصف صاع من بر أو صاع من غيره عند أهل العراق ومد عند أهل الحجاز وكان ذلك فى بدء الاسلام لما أنه قد فرض عليهم الصوم وما كانوا متعودين له فاشتد عليهم فرخص لهم فى الافطار والفدية وقرئ يطوقونه أى يكلفونه أو يقلدونه ويتطوقونه ويطوقونه بادغام التاء فى الطاء ويطيقونه ويطيقونه بمعنى يتطوقونه وأصلهما يطيوقونه ويتطيوقونه من فيعل وتفيعل من الطوق فأدغمت الياء فى الواو بعد قلبها ياء كقولهم تدير المكان وما بها ديار وفيه وجهان أحدهما نحو معنى يطيقونه والثانى يكلفونه أو يتكلفونه على جهد منهم وعسر وهم الشيوخ والعجائز وحكم هؤلاء الافطار والفدية وهو حينئذ غير منسوخ ويجوز أن يكون هذا معنى يطيقونه أى يصومونه جهدهم وطاقتهم ومبلغ وسعهم

ولقائل أن يقول هذا محمول على الشيخ الهرم الذى يطيق الصوم ولكنه يشق عليه وعلى هذا التقدير فلا يمتنع أن يقال له لو تحملت هذه المشقة لكان ذلك خيراً لك فان العبادة كلما كانت أشق كانت أكثر ثواباً * أما قوله تعالى فدية طعام مسكين ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قرأ نافع وابن عامر فدية بغير تنوين طعام بالكسر مضافاً اليه مساكين جمعاً والباقون فدية منونة طعام بالرفع مسكين مخفوض أما القراءة الاولى ففيها بحثان (الاول) أنه مامعنى اضافة فدية الى طعام فنقول فيه وجهان (أحدهما) أن الفدية لها ذات وصفتها أنها طعام فهذا من باب اضافة الموصوف الى الصفة كقولهم مسجد الجامع وبقلة الحمقاء (والثانى) قال الواحدى الفدية اسم للقدر الواجب والطعام اسم يعم الفدية وغيرها فهذه الاضافة من الاضافة التى تكون بمعنى من كقولك ثوب خز وخاتم حديد والمعنى ثوب من خز وخاتم من حديد فكذا ههنا التقدير فدية من طعام فأضيفت الفدية الى الطعام مع انك تطلق على الفدية اسم الطعام (البحث الثانى) ان فى هذه القراءة جمعوا المساكين لان الذين يطيقونه جماعة وكل واحد منهم يلزمه طعام مسكين واما القراءة الثانية وهى فدية بالتنوين فجعلوا مابعده مفسراً له ووحدوا المسكين لان المعنى على كل واحد لكل يوم طعام مسكين (المسئلة الثانية) الفدية فى معنى الجزاء وهو عبارة عن البدل القائم عن الشئ وعند أبى حنيفة أنه نصف صاع من بر أو صاع من غيره وهو مدان وعند الشافعى مد (المسئلة الثالثة) احتج الجبائى بقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية على أن الاستطاعة قبل الفعل فقال الضمير فى قوله وعلى الذين يطيقونه عائد الى الصوم فأثبت القدرة على الصوم حال عدم الصوم لانه أوجب عليه الفدية وانما يجب عليه الفدية اذا لم يصم فدل هذا على ان القدرة على الصوم حاصلة قبل حصول الصوم فان قيل لم لا يجوز أن يكون الضمير عائداً الى الفدية قلنا لوجهين (أحدهما) أن الفدية غير مذكورة من قبل فكيف يرجع الضمير اليها (والثانى) أن الضمير مذكر والفدية مؤنثة فان قيل هذه الآية منسوخة فكيف يجوز الاستدلال بها قلنا انها كانت قبل أن صارت منسوخة دالة على أن القدرة حاصلة قبل الفعل والحقائق لا تتغير أما قوله تعالى فمن تطوع خيراً فهو خير له ففيه ثلاثة أوجه (أحدها) أن يطعم مسكيناً أو أكثر (والثانى) أن يطعم المسكين الواحد أكثر من القدر الواجب (والثالث) قال الزهرى من صام مع الفدية فهو خير له أما قوله وأن تصوموا خير لكم ففيه وجوه (أحدها) أن يكون هذا خطاباً مع الذين يطيقونه فقط فيكون التقدير وأن تصوموا أيها المطيقون أو المطوقون وتحملتم المشقة فهو خير لكم من الفدية (والثانى) أن هذا خطاب مع كل من تقدم ذكرهم أعنى المريض والمسافر والذين يطيقونه وهذا أولى لان اللفظ عام ولا يلزم من اتصاله بقوله وعلى الذين يطيقونه أن يكون حكمه مختصاً بهم لان اللفظ عام ولا منافاة فى رجوعه الى الكل فوجب الحكم بذلك وعند هذا يتبين أنه لابد من الاضمار فى قوله فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة

(فمن تطوع خيراً) فزاد فى الفدية (فهو) أى التطوع أو الخير الذى تطوعه (خير له وأن تصوموا) أيها المطيقون أو المطوقون وتحملوا على أنفسكم وتجهدوا طاقتكم أو المرخصون فى الافطار من المرضى والمسافرين (خير لكم) من الفدية أو من تطوع الخير أو منهما أو من التأخير الى أيام اخر والالتفات الى الخطاب للهز والتنشيط (ان كنتم تعلمون) اى مافى صومكم مع تحقق المبيح للافطار من الفضيلة والجواب محذوف ثقة بظهوره اى اخترتموه أو سارعتم اليه وقيل معناه ان كنتم من أهل العلم والتدبير علمتم ان الصوم خير من ذلك

من أيام أخروان التقدير فأفطر فعدة من أيام أخر (الثالث) أن يكون قوله وأن تصوموا خير لكم عطفا على أول الآية فالتقدير كتب عليكم الصيام وأن تصوموا خير لكم أما قوله ان كنتم تعلمون اى أن الصوم عليكم فاعلموا اصدق قولنا وأن تصوموا خير لكم (الثانى) أن آخر الآية متعلق بأولها والتقدير كتب عليكم الصيام وأن تصوموا خير لكم ان كنتم تعلمون أى انكم اذا تدبرتم علمتم مافى الصوم من المعانى المورثة للتقوى وغيرها مماذكرناه فى صدر هذه الآية (الثالث) أن العالم بالله لابد وأن يكون فى قلبه خشية الله على ماقال انما يخشى الله من عباده العلماء فذكر العلم والمراد الخشية وصاحب الخشية يراعى الاحتياط والاحتياط فى فعل الصوم فكأنه قيل ان كنتم تعلمون الله حتى تخشونه كان الصوم خيرا لكم * قوله تعالى (شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون) فيه مسائل (المسئلة الاولى) الشهر مأخوذ من الشهرة يقال شهر الشئ يشهر شهرة وشهرا اذا ظهر وسمى الشهر شهرا لشهرة أمره وذلك لان حاجات الناس ماسة الى معرفته بسبب أوقات ديونهم وقضاء نسكهم فى صومهم وحجهم والشهر ظهور الشئ وسمى الهلال شهرا لشهرته و بيانه قال بعضهم سمى الشهر شهرا باسم الهلال (المسئلة الثانية) اختلفوا فى رمضان على وجوه (أحدها) قال مجاهد انه اسم الله تعالى ومعنى قول القائل شهر رمضان أى شهر الله وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال لاتقولوا جاء رمضان وذهب رمضان ولكن قولوا جاء شهر رمضان وذهب شهر رمضان فان رمضان اسم من أسماء الله تعالى (القول الثانى) أنه اسم للشهر كشهر رجب وشعبان ثم اختلفوا فى اشتقاقه على وجوه (الاول) ما نقل عن الخليل أنه من الرمضاء بسكون الميم وهو مطر يأتى قبل الخريف يطهر وجه الارض عن الغبار والمعنى فيه أنه كما يغسل ذلك المطر وجه الارض و يطهرها فكذلك شهر رمضان يغسل ابدان هذه الامة من الذنوب و يطهر قلوبهم (الثانى) أنه مأخوذ من الرمض وهو حر الحجارة من شدة حر الشمس والاسم الرمضاء فسمى هذا الشهر بهذا الاسم اما لارتماضهم فى هذا الشهر من حر الجوع أو مقاساة شدته كما سموه تابعا لانه كان يتبعهم أى يزعجهم لشدته عليهم وقيل لما نقلوا أسماء الشهور عن اللغة القديمة سموها بالازمنة التى وقعت فيها فوافق هذا الشهر أيام رمض الحر وقيل سمى بهذا الاسم لانه يرمض الذنوب أى يحرقها وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال انما سمى رمضان لانه يرمض ذنوب عباد الله (الثالث) أن هذا الاسم مأخوذ من قولهم رمضت النصل أرمضه رمضا اذا دفعته بين حجرين ليرق ونصل رميض ومرموض فسمى هذا الشهر رمضان لانهم كانوا يرمضون فيه اسلحتهم ليقضوا منها أوطارهم وهذا القول يحكى عن الازهرى (الرابع) لو صح قولهم ان رمضان اسم الله

(شهر رمضان) مبتدأ سيأتى خبره أو خبر لمبتدا محذوف أى ذلك شهر رمضان أو بدل من الصيام على حذف المضاف أى صيام شهر رمضان وقرئ بالنصب على اضمار صوموا أو على أنه مفعول تصوموا أو بدل من أياما معدودات ورمضان مصدر رمض أى احترق من الرمضاء فأضيف اليه الشهر وجعل علما ومنع الصرف للتعريف والالف والنون كما قيل ابن دأية للغراب فقوله عليه السلام من صام رمضان الحديث وارد على حذف المضاف للامن من الالتباس وانما سمى بذلك اما لارتماضهم فيه من الجوع والعطش أو لارتماض الذنوب بالصيام فيه او لوقوعه فى أيام رمض الحر عند نقل أسماء الشهور عن اللغة القديمة

تعالى وهذا الشهر أيضا سمى بهذا الاسم فالمعنى أن الذنوب تتلاشى فى جنب رحمة الله حتى كأنها احترقت وهذا الشهر أيضا رمضان بمعنى أن الذنوب تحترق فى جنب بركته (المسئلة الثالثة) قرئ شهر بالرفع وبالنصب أما الرفع ففيه وجوه (أحدها) وهو قول الكسائى أنه ارتفع على البدل من الصيام والمعنى كتب عليكم شهر رمضان (والثانى) وهو قول الفراء والاخفش انه خبر مبتدأ محذوف بدل قوله أياما كأنه قيل هى شهر رمضان لان قوله شهر رمضان تفسير للايام المعدودات وتبيين لها (الثالث) قال أبو على ان شئت جعلته مبتدأ محذوف الخبر كأنه لما تقدم كتب عليكم الصيام قيل فيما كتب عليكم من الصيام شهر رمضان أى صيامه (الرابع) قال بعضهم يجوز أن يكون مبتدأ وخبره الذى مع صلته كقوله زيد الذى فى الدار قال أبو على والاشبه أن يكون الذى وصفا ليكون لفظ القرآن نصا فى الامر بصوم الشهر لانك ان جعلته خبرا لم يكن شهر رمضان منصوصا على صومه بهذا اللفظ وانما يكون مخبرا عنه بانزال القرآن فيه وأيضا اذا جعلت الذى وصفا كان حق النظم أن يكنى عن الشهر لا أن يظهر كقولك شهر رمضان المبارك من شهده فليصمه وأما قراءة النصب ففيها وجوه (أحدها) التقدير صوموا شهر رمضان (وثانيها) على الابدال من أيام معدودات (وثالثها) أنه مفعول وأن تصوموا وهذا الوجه ذكره صاحب الكشاف واعترض عليه بأن قيل فعلى هذا التقدير يصير النظم وأن تصوموا رمضان الذى أنزل فيه القرآن خير لكم وهذا يقتضى وقوع الفصل بين المبتدأ والخبر بهذا الكلام الكثير وهو غير جائز لان المبتدأ والخبر جاريان مجرى الشئ الواحد وايقاع الفصل بين الشئ وبين نفسه غير جائز أما قوله أنزل فيه القرآن اعلم أنه تعالى لما خص هذا الشهر بهذه العبادة بين العلة لهذا التخصيص وذلك هو ان الله سبحانه خصه بأعظم آيات الربوبية وهو أنه أنزل فيه القرآن فلا يبعد أيضا تخصيصه بنوع عظيم من آيات العبودية وهو الصوم ومما يحقق ذلك أن الانوار الصمدية متجلية أبدا يمتنع عليها الاختفاء والاحتجاب الا أن العلائق البشرية مانعة من ظهورها فى الارواح البشرية والصوم أقوى الاسباب فى ازالة العلائق البشرية ولذلك فان أرباب المكاشفات لا سبيل لهم الى التوصل اليها الا بالصوم ولهذا قال عليه الصلاة والسلام لولا أن الشياطين يحومون على قلوب بنى آدم لنظروا الى ملكوت السموات فثبت أن بين الصوم وبين نزول القرآن مناسبة عظيمة فلما كان هذا الشهر مختصا بنزول القرآن وجب أن يكون مختصا بالصوم وفى هذا الموضع أسرار كثيرة والقدر الذى أشرنا اليه كاف ههنا * ثم ههنا مسائل (المسئلة الاولى) قوله تعالى أنزل فيه القرآن فى تفسيره قولان (الاول) وهو اختيار الجمهور أن الله تعالى أنزل القرآن فى رمضان عن النبى صلى الله عليه وسلم نزلت صحف ابراهيم فى أول ليلة من رمضان وأنزلت التوراة لست مضين والانجيل لثلاث عشرة والقرآن لاربع وعشرين وههنا سؤالات (السؤال الاول) أن القرآن ما نزل على محمد عليه الصلاة والسلام دفعة

(الذى أنزل فيه القرآن) خبر للمبتدا على الوجه الاول وصفة لشهر رمضان على الوجوه الباقية ومعنى انزاله فيه أنه ابتدئ انزاله فيه وكان ذلك ليلة القدر أو أنزل فيه جملة الى السماء الدنيا ثم نزل منجما الى الارض حسبما تقتضيه المشيئة الربانية أو أنزل فى شأنه القرآن وهو قوله عز وجل كتب عليكم

وانما نزل عليه فى مدة ثلاث وعشرين سنة منجما بعضا وكما نزل بعضه فى رمضان نزل بعضه فى سائر الشهور فما معنى تخصيص انزاله برمضان (والجواب) عنه من وجهين (الاول) أن القرآن أنزل فى ليلة القدر جملة الى سماء الدنيا ثم نزل الى الارض نجوما وانما جرت الحال على هذا الوجه لما علمه تعالى من المصلحة على هذا الوجه فانه لا يبعد أن يكون للملائكة الذين هم سكان سماء الدنيا مصلحة فى انزال ذلك اليهم أو كان فى المعلوم ان فى ذلك مصلحة للرسول فى توقع الوحى من أقرب الجهات أو كان فيه مصلحة لجبريل عليه السلام لانه كان هو المأمور بانزاله وتأديته أما الحكمة فى انزال القرآن على الرسول منجما مفرقا فقد شرحناها فى سورة الفرقان فى تفسير قوله تعالى وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك (الجواب الثانى) عن هذا السؤال أن المراد منه أنه ابتدئ انزاله ليلة القدر من شهر رمضان وهو قول محمد بن اسحق وذلك لان مبادى الملل والدول هى التى يؤرخ بها لكونها أشرف الاوقات ولانها أيضا أوقات مضبوطة معلومة واعلم أن الجواب الاول لا يحتاج فيه الى تحمل شئ من المجاز وههنا يحتاج فانه لابد على هذا الجواب من حمل القرآن على بعض أجزائه وأقسامه (السؤال الثانى) كيف الجمع بين هذه الآية على هذا القول وبين قوله تعالى انا أنزلناه فى ليلة القدر وبين قوله انا أنزلناه فى ليلة مباركة (والجواب) روى أن ابن عمر استدل بهذه الآية وبقوله انا أنزلناه فى ليلة القدر ان ليلة القدر لابد وأن تكون فى رمضان وذلك لان ليلة القدر اذا كانت فى رمضان كان انزاله فى ليلة القدر انزالا له فى رمضان وهذا كمن يقول لقيت فلانا فى هذا الشهر فيقال له فى أى يوم منه فيقول يوم كذا فيكون ذلك تفسيرا للكلام الاول فكذا ههنا (السؤال الثالث) أن القرآن على هذا القول يحتمل أن يقال ان الله تعالى أنزل كل القرآن من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا فى ليلة القدر ثم أنزله الى محمد منجما الى آخر عمره ويحتمل أيضا أن يقال انه سبحانه كان ينزل من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا من القرآن ما يعلم أن محمدا وأمته يحتاجون اليه فى تلك السنة ثم ينزله على الرسول على قدر الحاجة ثم كذلك أبدا ما دام فأيهما أقرب الى الصواب (الجواب) كلاهما محتمل وذلك لان قوله شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن يحتمل أن يكون المراد منه الشخص وهو رمضان معين وأن يكون المراد منه النوع واذا كان كل واحد منهما محتملا صالحا وجب التوقف (القول الثانى) فى تفسير قوله أنزل فيه القرآن قال سفيان بن عيينة أنزل فيه القرآن معناه أنزل فى فضله القرآن وهذا اختيار الحسين بن الفضل قال ومثله أن يقال أنزل فى الصديق كذا آية يريدون فى فضله قال ابن الانبارى أنزل فى ايجاب صومه على الخلق القرآن كما يقول أنزل الله فى الزكاة كذا وكذا يريد فى ايجابها وأنزل فى الخمر كذا يريد فى تحريمها (المسئلة الثانية) القرآن اسم لما بين الدفتين من كلام الله واختلفوا فى اشتقاقه فروى الواحدى فى البسيط عن محمد بن عبد الله بن عبد الحكم أن الشافعى

وعن النبى صلى الله عليه وسلم نزلت صحف ابراهيم أول ليلة من رمضان وأنزلت التوراة لست مضين منه والانجيل لثلاث عشرة منه والقرآن لاربع وعشرين

رضى الله عنه كان يقول ان القران اسم وليس بمهموز ولم يؤخذ من قرأت ولكنه اسم لكتاب الله مثل التوراة والانجيل قال ويهمز قراءة ولا يهمز القران كما يقول واذا قرأت القرآن قال الواحدى وقول الشافعى انه اسم لكتاب الله يشبه أنه ذهب الى أنه غير مشتق وذهب آخرون الى أنه مشتق * واعلم أن القائلين بهذا القول منهم من لا يهمزه ومنهم من يهمزه أما الاولون فلهم فيه اشتقاقان (أحدهما) أنه مأخوذ من قرنت الشئ بالشئ اذا ضممت احدهما الى الآخر فهو مشتق من قرن والاسم قران غير مهموز فسمى القران قرانا امالان مافيه من السور والآيات والحروف يقترن بعضها ببعض أولان مافيه من الحكم والشرائع مقترن بعضها ببعض أولان مافيه من الدلائل الدالة على كونه من عند الله مقترن بعضها ببعض أعنى اشتماله على جهات الفصاحة وعلى الاسلوب الغريب وعلى الاخبار عن المغيبات وعلى العلوم الكثيرة فعلى هذا التقدير هو مشتق من قرن والاسم قران غير مهموز (وثانيهما) قال الفراء أظن أن القران سمى من القرائن وذلك لان الآيات يصدق بعضها بعضا على ماقال تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فهى قرائن وأما الذين همزوا فلهم وجوه (أحدها) أنه مصدر القراءة يقال قرأت القرآن فانا اقرؤه قرأ وقراءة وقرآنا فهو مصدر ومثل القرآن من المصادر الرجحان والنقصان والخسران والغفران قال الشاعر

ضحوا بأشمط عنوان السجود به * يقطع الليل تسبيحا وقرآنا

أى قراءة وقال الله سبحانه وتعالى ان قرآن الفجر كان مشهودا هذا هو الاصل ثم ان المقروء يسمى قرآنا لان المفعول يسمى بالمصدر كما قالوا للمشروب شرابا وللمكتوب كتابا واشتهر هذا الاسم فى العرف حتى جعلوه اسما لكلام الله تعالى (وثانيها) قال الزجاج وأبو عبيدة انه مأخوذ من القرء وهو الجمع قال عمرو * هجان اللون لم تقرأ جنينا * أى لم تجمع فى رحمها ولدا ومن هذا الاصل قرء المرأة وهو أيام اجتماع الدم فى رحمها فسمى القرآن قرآنا لانه يجمع السور ويضمها (وثالثها) قول قطرب وهو انه سمى قرآنا لان القارئ يكتبه وعند القراءة كأنه يلقيه من فيه أخذا من قول العرب ماقرأت الناقة سلى قط اى مارمت بولد وما أسقطت ولدا قط وماطرحت وسمى الحيض قرأ لهذا التأويل فالقرآن يلفظه القارئ من فيه ويلقيه فسمى قرآنا (المسئلة الثالثة) قد ذكرنا فى تفسير قوله تعالى وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا أن التنزيل مختص بالنزول على سبيل التدريج والانزال مختص بمايكون النزول فيه دفعة واحدة ولهذا قال الله تعالى نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لمابين يديه وأنزل التوراة والانجيل اذا ثبت هذا فنقول لما كان المراد ههنا من قوله تعالى شهر رمضان الذى أنزل فيه القران انزاله من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا لاجرم ذكره بلفظ الانزال دون التنزيل وهذا يدل على أن هذا القول راجح على سائر الاقوال أما قوله هدى للناس ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) بينا تفسيرا لهدى فى قوله

(هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان) حالان من القرآن أى أنزل حال كونه هداية للناس بمافيه من الاعجاز وغيره وآيات واضحة مرشدة الى الحق فارقة بينه وبين الباطل بمافيه من الحكم والاحكام

تعالى هدى للمتقين * والسؤال أنه تعالى جعل القرآن فى تلك الآية هدى للمتقين وههنا جعله هدى للناس فكيف وجه الجمع (وجوابه) ماذكرناه هناك (المسئلة الثانية) هدى للناس و بينات نصب على الحال أى أنزل وهو هداية للناس الى الحق وهو آيات واضحات مكشوفات مما يهدى الى الحق و يفرق بين الحق والباطل * أما قوله تعالى و بينات من الهدى والفرقان ففيه اشكال وهو ان يقال مامعنى قوله و بينات من الهدى بعد قوله هدى وجوابه من وجوه (الاول) أنه تعالى ذكر أولا أنه هدى ثم الهدى على قسمين تارة يكون كونه هدى للناس بينا جليا وتارة لايكون كذلك والقسم الاول لاشك أنه أفضل فكأنه قيل هو هدى لانه هو البين من الهدى والفارق بين الحق والباطل فهذا من باب مايذكر الجنس و يعطف نوعه عليه لكونه أشرف أنواعه والتقدير كأنه قيل هذا هدى وهذا بين من الهدى وهذا بينات من الهدى ولاشك أن هذا غاية المبالغات (الثانى) أن يقال القرآن هدى فى نفسه ومع كونه كذلك فهو أيضا بينات من الهدى والفرقان والمراد بالهدى والفرقان التوراة والانجيل قال الله تعالى نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وأنزل التوراة والانجيل من قبل هدى للناس وأنزل الفرقان وقال واذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون وقال ولقد آتينا موسى وهرون الفرقان وضياء وذكرا للمتقين فبين تعالى وتقدس أن القرآن مع كونه هدى فى نفسه ففيه أيضا هدى من الكتب المتقدمة التى هى هدى وفرقان (الثالث) أن يحمل الاول على اصول الدين والهدى الثانى على فروع الدين فحينئذ يزول التكرار والله اعلم * وأما قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ففيه مسائل (المسئلة الاولى) نقل الواحدى رحمه الله فى البسيط عن الاخفش والمازنى أنهما قالا الفاء فى قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه زائدة قالا وذلك لان الفاء قد تدخل للعطف أو للجزاء أو تكون زائدة وليس للعطف والجزاء ههنا وجه ومن زيادة الفاء قوله تعالى قل ان الموت الذى تفرون منه فانه ملاقيكم ثم تردن الى عالم الغيب وأقول يمكن أن يقال الفاء ههنا للجزاء فانه تعالى لما بين كون رمضان مختصا بالفضيلة العظيمة التى لايشاركه سائر الشهور فيها فبين أن اختصاصه بتلك الفضيلة يناسب اختصاصه بهذه العبادة ولولا ذلك لما كان لتقديم بيان تلك الفضيلة ههنا وجه كأنه قيل لما علم اختصاص هذا الشهر بهذه الفضيلة فأنتم أيضا خصوه بهذه العبادة أما قوله تعالى فانه ملاقيكم الفاء فيه غير زائدة وايضا بل هذا من باب مقابلة الضد بالضد كأنه قيل لما فروا من الموت فجزاؤهم أن يقرب الموت منهم ليعلموا أنه لايغنى الحذر عن القدر (المسئلة الثانية) شهد أى حضر والشهود الحضور ثم ههنا قولان (أحدهما) ان مفعول شهد محذوف لان المعنى فمن شهد منكم البلد أو بيته بمعنى لم يكن مسافرا وقوله الشهر انتصابه على الظرف وكذلك الهاء فى قوله فليصمه والقول الثانى مفعول شهد هو الشهر والتقدير من شاهد الشهر بعقله ومعرفته فليصمه وهو كما يقال شهدت عصر فلان

(فمن شهد منكم الشهر) أى حضر فيه ولم يكن مسافرا ووضع الظاهر موضع الضمير للتعظيم والمبالغة فى البيان والفاء للتفريع و الترتيب أو لتضمن المبتـدا معنى الشرط أو زائدة على تقدير كون شهر رمضان مبتدأ والموصول صفة له وهذه الجملة خبر له وقيل هى جزائية كأنه قيل لما كتب عليكم الصيام فى ذلك الشهر فمن حضر فيه (فليصمه) أى فليصم فيه بحذف الجار وايصال الفعل الى المجرور اتساعا وقيل من شهد منكم هلال الشهر فليصمه على أنه مفعول به كقولك شهدت الجمعة أى صلاتها فيكون ما بعده مخصصا له كأنه قيل

وأدركت زمان فلان واعلم ان كلا القولين لايتم الا بمخالفة الظاهر أما القول الاول فانما
يتم باضمار أمر زائد وأما القول الثانى فيوجب دخول التخصيص فى الآية وذلك لان
شهود الشهر حاصل فى حق الصبى والمجنون والمريض والمسافر مع انه لم يجب على واحد
منهم الصوم الا أنا بينا فى اصول الفقه انه متى وقع التعارض بين التخصيص والاضمار
فالتخصيص أولى وأيضا فلأنا على القول الاول لما التزمنا الاضمار لابد أيضا من التزام
التخصيص لان الصبى والمجنون والمريض كل واحد منهم شهد الشهر مع أنه لايجب عليهم
الصوم بل المسافر لايدخل فلا يحتاج الى تخصيص هذه الصورة فيه فالقول الاول لايتمشى
الا مع التزام الاضمار والتخصيص والقول الثانى يتمشى بمجرد التزام التخصيص فكان
القول الثانى أولى هذا ماعندى فيه مع ان أكثر المحققين كالواحدى وصاحب الكشاف
ذهبوا الى الاول (المسئلة الثالثة) الالف واللام فى قوله فمن شهد منكم الشهر للمعهود
السابق وهو شهر رمضان ونظيره قوله تعالى لولا جاؤا عليه بأربعة شهداء فاذلم يأتوا
بالشهداء اى فاذلم يأتوا بالشهداء الاربعة (المسئلة الرابعة) اعلم ان فى الآية اشكالا وهو
ان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه جملة مركبة من شرط وجزاء فالشرط هو شهود
الشهر والجزاء هو الامر بالصوم ومالم يوجد الشرط بتمامه لايترتب عليه الجزاء والشهر اسم
للزمان المخصوص من أوله الى آخره فشهود الشهر انما يحصل عند الجزء الاخير من الشهر
وظاهر هذه الآية يقتضى ان عند شهود الجزء الاخير من الشهر يجب عليه صوم كل الشهر
وهذا محال لانه يفضى الى ايقاع الفعل فى الزمان المنقضى وهو ممتنع فلهذا الدليل علمنا
انه لايمكن اجراء هذه الآية على ظاهرها وانه لابد من صرفها الى التأويل وطريقه أن يحمل
لفظ الشهر على جزء من أجزاء الشهر فى جانب الشرط فيصير تقديره من شهد جزأ من أجزاء
الشهر فليصم كل الشهر فعلى هذا من شهد هلال رمضان فقد شهد جزأ من أجزاء الشهر وقد
تحقق الشرط فيترتب عليه الجزاء وهو الامر بصوم كل الشهر وعلى هذا التأويل يستقيم
معنى الآية وليس فيه الاحمل لفظ الكل على الجزء وهو مجاز مشهور واعلم ان المنقول عن
على ان المراد من هذه الآية فمن شهد منكم اول الشهر فليصم جميعه وقد عرفت بماذكرنا
من الدليل أنه لايصح البتة الاهذا القول ثم يتفرع على هذا الاصل فرعان (أحدهما) أنه
اذا شهد اول الشهر هل يلزمه صوم كل الشهر (والثانى) انه اذا شهد آخر الشهر هل يلزمه
صوم كل الشهر (أما الاول) فهو أنه نقل عن على رضى الله عنه ان من دخل عليه الشهر
وهو مقيم ثم سافر أن الواجب أن يصوم الكل لانا بينا أن الآية تدل على ان من شهد أول
الشهر وجب عليه صوم كل الشهر وأما سائر المجتهدين فيقولون ان قوله تعالى فمن شهد
منكم الشهر فليصمه وان كان معناه ان من شهد أول الشهر فليصمه كله الا أنه عام يدخل
فيه الحاضر والمسافر وقوله بعد ذلك فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر
خاص والخاص مقدم على العام فثبت انه وان سافر بعد شهود الشهر فانه يحل له الافطار

(ومن كان مريضا) وان كان مقيما حاضرا فيه (أو على سفر) وان كان صحيحا (فعدة من أيام أخر) أى فعليه صيام أيام اخر لان المريض والمسافر ممن شهد الشهر ولعل التكرير لذلك أو لئلا يتوهم نسخه كما نسخ قرينه

(وأما الثانى) وهو ان أباحنيفة زعم ان المجنون اذا أفاق فى أثناء الشهر يلزمه قضاء مامضى قال لانا قدد للنا على ان المفهوم من هذه الآية أن من أدرك جزأ من رمضان لزمه صوم كل رمضان والمجنون اذا أفاق فى أثناء الشهر فقد شهد جزأ من رمضان فوجب أن يلزمه صوم كل رمضان فاذا لم يمكن صيام ماتقدم فالقضاء واجب (المسئلة الخامسة) اعلم أن قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه يستدعى بحثين (البحث الاول) ان شهود الشهر بماذا يحصل فنقول امابالرؤية وامابالسماع أما الرؤية فنقول اذا رأى انسان هلال رمضان فاما أن يكون منفردا بتلك الرؤية أولايكون فان كان منفردا بها فاما أن يرد الامام شهادته أولا يردها فان تفرد بالرؤية ورد الامام شهادته لزمه أن يصوم لان الله تعالى جعل شهود الشهر سببا لوجوب الصوم عليه وقد حصل شهود الشهر فى حقه فوجب أن يجب عليه الصوم وأما ان انفرد بالرؤية وقبل الامام شهادته أولم ينفرد بالرؤية فلا كلام فى وجوب الصوم وأما السماع فنقول اذا شهد عدلان على رؤية الهلال حكم به فى الصوم والفطر جميعا واذا شهد عدل واحد على رؤية هلال شوال لايحكم به واذا شهد على هلال رمضان يحكم به احتياطا لامر الصوم والفرق بينه وبين هلال شوال ان هلال رمضان للدخول فى العبادة وهلال شوال للخروج من العبادة وقول الواحد فى اثبات العبادة يقبل امافى الخروج من العبادة لايقبل الاعلى قول الاثنين وعلى أنه لافرق بينهما فى الحقيقة لانا انماقبلناقول الواحد فى هلال رمضان لكى يصوموا ولايفطروا احتياطا فكذلك لايقبل قول الواحد فى هلال شوال لكى يصوموا ولايفطروا احتياطا (البحث الثانى) فى الصوم فنقول ان الصوم هو الامساك عن المفطرات مع العلم بكونه صائما من أول طلوع الفجر الصادق الى حين غروب الشمس مع النية وفى الحد قيود (القيد الاول) الامساك وهو احتراز عن شيئين (احدهما) لوطارت ذبابة الى حلقه أو وصل غبار الطريق الى بطنه لايبطل صومه لان الاحتراز عنه شاق والله تعالى يقول فى آية الصوم يريد الله بكم اليسر ولايريد بكم العسر (والثانى) لوصب الطعام أو الشراب فى حلقه كرها أوحال النوم لايبطل صومه لان المعتبر هو الامساك والامتناع والاكراه لاينافى ذلك (القيد الثانى) قولنا عن المفطرات وهى ثلاثة دخول داخل وخروج خارج والجماع وحد الدخول كل عين وصل من الظاهر الى الباطن من منفذ مفتوح الى الباطن اما الدماغ أو البطن وما فيه من الامعاء والمثانة أما الدماغ فيحصل الفطر بالسعوط وأما البطن فيحصل الفطر بالحقنة واما الخروج فالقئ بالاختيار والاستمناء يبطلان الصوم وأما الجماع فالايلاج يبطل الصوم (القيد الثالث) قولنا مع العلم بكونه صائما فلو أكل أو شرب ناسيا للصوم لايبطل صومه عند أبى حنيفة والشافعى وعند مالك يبطل (القيد الرابع) قولنا من أول طلوع الفجر الصادق والدليل عليه قوله تعالى وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر وكلمة حتى لانتهاء الغاية وكان الاعمش يقول أول وقته اذا طلعت الشمس

وكان يبيح الاكل والشرب بعد طلوع الفجر وقبل طلوع الشمس ويحتج بان انتهاء اليوم
من وقت غروب الشمس فكذا ابتداؤه يجب أن يكون من عند طلوعها وهذا باطل بالنص
الذى ذكرناه وحكى عن الاعمش أنه دخل عليه أبو حنيفة يعوده فقال له الاعمش انك
لثقيل على قلبى وأنت فى بيتك فكيف اذا زرتنى فسكت عنه أبو حنيفة فلما خرج من عنده
قيل له لم سكت عنه فقال وماذا أقول فى رجل ماصام وماصلى فى دهره عنى به انه كان يأكل
بعد الفجر الثانى قبل طلوع الشمس فلا صوم له وكان لا يغتسل من الانزال فلا صلاة له
(القيد الخامس) قولنا الى غروب الشمس ودليله قوله عليه السلام اذا أقبل الليل من
ههنا وأدبر النهار من ههنا فقد أفطر الصائم ومن الناس من يقول وقت الافطار عند
غروب ضوء الشمس قاس هذا الطرف على الطرف الاول من النهار (القيد السادس)
قولنا مع النية ومن الناس من يقول لا حاجة لصوم رمضان الى النية لان الله تعالى أمر
بالصوم فى قوله فليصمه والصوم هو الامساك وقد وجد فيخرج عن العهدة لكننا نقول
لابد من النية لان الصوم عمل بدليل قوله عليه السلام أفضل الاعمال الصوم والعمل لابد
فيه من النية لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات (المسئلة السادسة) القائلون بأن
الآية المتقدمة تدل على أن المقيم الصحيح مخير بين أن يصوم وبين أن يفطر مع الفدية قالوا
هذه الآية ناسخة لها وأبو مسلم الاصفهانى والاصم ينكران ذلك وقد تقدم شرح هذه
المسئلة ثم بتقدير صحة القول بهذا النسخ فهذا يدل على ان نسخ الاخف بالاثقل جائز لان
ايجاب الصوم على التعيين أثقل من ايجابه على التخيير بينه وبين الفدية أما قوله تعالى فمن
كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر فقد تقدم تفسير هذه الآية وقد تقدم بيان
السبب فى التكرير أما قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فاعلم أن هذا الكلام
انما يحسن ذكره ههنا بشرط دخول ما قبله فيه والامر ههنا كذلك لان الله تعالى اوجب
الصوم على سبيل السهولة واليسر فانه ما اوجبه الا فى مدة قليلة من السنة ثم ذلك القليل
ما اوجبه على المريض ولا على المسافر وكل ذلك رعاية لمعنى اليسر والسهولة وههنا
مسائل (المسئلة الاولى) اليسر فى اللغة معناه السهولة ومنه يقال للغنى والسعة اليسار
لانه يسهل به الامور واليد اليسرى قيل تلى الفعال باليسر وقيل انه يتسهل الامر
بمعاونتها اليمنى (المسئلة الثانية) المعتزلة احتجوا بهذه الآية فى ان تكليف ما لا يطاق غير
واقع قالوا لانه تعالى لما بين انه يريد بهم ما تيسر دون ما تعسر فكيف يكلفهم ما لا يقدرون
عليه من الايمان وجوابه ان اليسر والعسر لا يفيدان العموم لما ثبت فى اصول الفقه
أن اللفظ المفرد الذى دخل عليه الالف واللام لا يفيد العموم وأيضا فلو سلمنا ذلك لكنه قد
ينصرف الى المعهود السابق فنصرفه الى المعهود السابق فى هذا الموضع (المسئلة
الثالثة) المعتزلة تمسكوا بهذه الآية فى اثبات أنه قد يقع من العبد ما لا يريده الله وذلك
لان المريض لو حمل نفسه على الصوم حتى اجهده لكان يجب أن يكون قد فعل ما لا يريده

(يريد الله) بهذا الترخيص (بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) لغاية رأفته وسعة رحمته

الله منه اذكان لا يريد العسر (الجواب) يحتمل اللفظ على أنه تعالى لا يريد أن يأمره بما فيه عسر وان كان قد يريد منه العسر وذلك لان عندنا الامر قد يثبت بدون الارادة (المسئلة الرابعة) قالوا هذه الآية دالة على رحمته سبحانه لعباده فلو أراد بهم أن يكفروا فيصيروا الى النار وخلق فيهم ذلك الكفر لم يكن لائقا به أن يقول يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر (والجواب) انه معارض بالعلم أما قوله تعالى ولتكملوا العدة ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ أبو بكر عن عاصم ولتكملوا العدة بتشديد الميم والباقون بالتخفيف وهما لغتان اكملت وكملت (المسئلة الثانية) لقائل أن يقول ولتكملوا العدة على ماذا علق جوابنا اجمعوا على أن الفعل المعلل محذوف ثم فيه وجهان (أحدهما) ماقاله الفراء وهو أن التقدير ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ماهداكم ولعلكم تشكرون فعل جملة ماذكر وهو الامر بصوم العدة وتعليم كيفية القضاء والرخصة فى اباحة الفطر وذلك لانه تعالى لما ذكر هذه الامور الثلاثة ذكر عقيبها ألفاظا ثلاثة فقوله ولتكملوا العدة علة للامر بمراعاة العدة ولتكبروا علة ماعلمتم من كيفية القضاء ولعلكم تشكرون علة الترخص والتسهيل ونظير ماذكرنا من حذف الفعل المنبه ماقبله عليه قوله تعالى وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين أى أريناه (الوجه الثانى) ماقاله الزجاج وهو ان المراد به ان الذى تقدم من التكليف على المقيم صحيح والرخصة للمريض والمسافر انما هوا كمال العدة لانه مع الطاقة يسهل عليه اكمال العدة ومع الرخصة فى المرض والسفر يسهل اكمال العدة بالقضاء فلا يكون عسرا فبين تعالى انه كلف الكل على وجه لا يكون اكماله للعدة عسيرا بل يكون سهلا يسيرا والفرق بين الوجهين أن فى الاول اضمارا وقع بعد قوله ولتكملوا العدة وفى الثانى قبله (المسئلة الثالثة) انما قال ولتكملوا العدة ولم يقل ولتكملوا الشهر لانه لما قال ولتكملوا العدة دخل تحته عدة أيام الشهر وأيام القضاء لتقدم ذكرهما جميعا ولذلك يجب أن يكون عدد القضاء مثلا لعدد المقضى ولو قال تعالى ولتكملوا الشهر لدل ذلك على حكم الاداء فقط ولم يدخل حكم القضاء أما قوله ولتكبروا الله على ماهداكم ففيه وجهان (الاول) أن المراد منه التكبير ليلة الفطر قال ابن عباس حق على المسلمين اذا رأوا هلال شوال أن يكبروا وقال الشافعى وأحب اظهار التكبير فى العيدين وبه قال مالك وأحمد واسحق وأبو يوسف ومحمد وقال أبو حنيفة يكره ذلك غداة الفطر واحتج الشافعى رحمه الله بقوله تعالى ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ماهداكم وقال معناه ولتكملوا عدة شهر رمضان لتكبروا الله عند انقضائه على ماهداكم الى هذه الطاعة ثم يتفرع على هذا ثلاث مسائل (احداها) اختلف قوله فى ان أى العيدين أوكد فى التكبير فقال فى القديم ليلة النحر أوكد لاجماع السلف عليها وقال فى الجديد ليلة الفطر أوكد لورود النص فيها (وثانيها) أن وقت التكبير بعد غروب الشمس من ليلة الفطر وقال مالك لا يكبر فى ليلة الفطر ولكنه يكبر فى

(ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ماهداكم ولعلكم تشكرو) علل لفعل محذوف يدل عليه ماسبق أى ولهذه الامور شرع مامر من أمر الشاهد بصوم الشهر وأمر المرخص لهم بمراعاة عدة ماأفطر فيه ومن الترخيص فى اباحة الفطر فقوله تعالى لتكملوا علة الامر بمراعاة العدة ولتكبروا علة ماعلم من كيفية القضاء ولعلكم تشكرون علة الترخيص والتيسير وتعدية فعل التكبير بعلى لتضمنه معنى الحمد كأنه قيل ولتكبروا الله حامدين على ماهداكم ويجوز أن تكون معطوفة على علة مقدرة مثل ليسهل عليكم أو لتعلموا ماتعملون ولتكملوا الخ ويجوز عطفها على اليسر أى يريد بكم لتكملوا الخ كقوله تعالى يريدون ليطفئوا الخ والمعنى بالتكبير تعظيمه تعالى بالحمد والثناء عليه وقيل تكبير يوم العيد وقيل التكبير عند الاهلال وما يحتمل المصدرية والموصولة أى على هدايته اياكم أو على الذى هداكم اليه وقرئ ولتكملوا بالتشديد

يومه وروى هذا عن أحمد وقال اسحق اذا غدا الى المصلى حجة الشافعى أن قوله تعالى ولتكبروا الله على ما هداكم يدل على ان الامر بهذا يوجب أن يكون التكبير وقع معللا بحصول هذه الهداية لكن بعد غروب الشمس تحصل هذه الهداية فوجب أن يكون التكبير من ذلك الوقت (وثالثها) مذهب الشافعى أن وقت هذا التكبير ممتد الى أن يحرم الامام بالصلاة وقيل فيه قولان آخران (أحدهما) الى خروج الامام (والثانى) الى انصراف الامام والصحيح هو الاول وقال أبو حنيفة اذا بلغ الى أدنى المصلى ترك التكبير (القول الثانى) فى تفسير قوله ولتكبروا الله أن المراد منه التعظيم لله شكرا على ما وفق على هذه الطاعة واعلم أن تمام هذا التكبير انما يكون بالقول والاعتقاد والعمل (اما القول) فالاقرار بصفاته العلى وأسمائه الحسنى وتنزيهه عما لا يليق به من ند وصاحبة وولد وشبه بالخلق وكل ذلك لا يصح الا بعد صحة الاعتقاد بالقلب (وأما العمل) فالتعبد بالطاعات من الصلاة والصيام والحج واعلم ان القول الاول أقرب وذلك لان تكبير الله تعالى بهذا التفسير واجب فى جميع الاوقات ومع كل الطاعات فتخصيص هذه الطاعة بهذا التكبير يوجب أن يكون هذا التكبير له خصوصية زائدة على التكبير الواجب فى كل الاوقات أما قوله تعالى على ما هداكم فانه يتضمن الانعام العظيم فى الدنيا بالادلة والتعريف والتوفيق والعصمة وعند أصحابنا بخلق الطاعة وأما قوله تعالى ولعلكم تشكرون ففيه بحثان (أحدهما) أن كلمة لعل للترجى والترجى لا يجوز فى حق الله (والثانى) البحث عن حقيقة الشكر وهذان بحثان قدم تقريرهما بقى ههنا بحث ثالث وهو أنه ما الفائدة فى ذكر هذا اللفظ فى هذا الموضع فنقول ان الله تعالى لما أمر بالتكبير وهو لا يتم الا بأن يعلم العبد جلال الله وكبرياءه وعزته وعظمته وكونه أكبر من ان تصل اليه عقول العقلاء وأوصاف الواصفين وذكر الذاكرين ثم يعلم انه سبحانه مع جلاله وعزته واستغنائه عن جميع المخلوقات فضلا عن هذا المسكين خصه الله بهذه الهداية العظيمة لا بد وان يصير ذلك داعيا للعبد الى الاشتغال بشكره والمواظبة على الثناء عليه بمقدار قدرته وطاقته فلهذا قال ولعلكم تشكرون * قوله عز وجل (واذا سألك عبادى عنى فانى قريب أجيب دعوة الداع اذا دعان فليستجيبوا لى وليؤمنوا بى لعلهم يرشدون) فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) فى كيفية اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه (الاول) انه تعالى لما قال بعد ايجاب فرض الصوم وبيان أحكامه ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون فأمر العبد بالتكبير الذى هو الذكر وبالشكر بين انه سبحانه بلطفه ورحمته قريب من العبد مطلع على ذكره وشكره فيسمع نداءه ويجيب دعاءه ولا يخيب رجاءه (والثانى) انه أمره بالتكبير أولا ثم رغبه فى الدعاء ثانيا تنبيها على ان الدعاء لا بد وان يكون مسبوقا بالثناء الجميل ألا ترى أن الخليل عليه السلام لما اراد الدعاء قدم عليه الثناء فقال اولا الذى خلقنى فهو يهدين الى قوله والذى أطمع أن يغفر لى خطيئتى يوم الدين وكل هذا

(واذا سألك عبادى عنى) فى تلوين الخطاب وتوجيهه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما لا يخفى من تشريفه ورفع محله (فانى قريب) أى فقل لهم انى قريب وهو تمثيل لكمال علمه بافعال العباد وأقوالهم واطلاعه على أحوالهم بحال من قرب مكانه

ثناء منه على الله تعالى ثم شرع بعده فى الدعاء فقال رب هب لى حكما وألحقنى بالصالحين فكذا ههنا أمر بالتكبير اولا ثم رغب فى الدعاء ثانيا (الثالث) ان الله تعالى لما فرض عليهم الصيام كما فرض على الذين من قبلهم وكان ذلك على انهم اذا ناموا حرم عليهم ما يحرم على الصائم فشق ذلك على بعضهم حتى عصوا الله فى ذلك التكليف ثم ندموا وسألوا النبى صلى الله عليه وسلم عن توبتهم فأنزل الله تعالى هذه الآية مخبرا لهم بقبول توبتهم ونسخ ذلك التشديد بسبب دعائهم وتضرعهم (المسئلة الثانية) ذكروا فى سبب نزول هذه الآية وجوها (أحدها) ماروى عن كعب انه قال قال موسى عليه السلام يارب أقريب أنت فاناجيك أم بعيد فاناديك فقال ياموسى أنا جليس من ذكرنى قال يارب فانا نكون على حالة نجلك ان نذكرك عليها من جنابة وغائط قال ياموسى اذكرنى على كل حال فلما كان الامر على هذه الصفة رغب الله تعالى عباده فى ذكره وفى الرجوع اليه فى جميع الاحوال فانزل الله تعالى هذه الآية (وثانيها) أن اعرابيا جاء الى النبى صلى الله عليه وسلم فقال أقريب ربنا فنناجيه أم بعيد فنناديه فانزل الله تعالى هذه الآية (وثالثها) انه عليه السلام كان فى غزوة وقد رفع أصحابه أصواتهم بالتكبير والتهليل والدعاء فقال عليه السلام انكم لا تدعون أصم ولا غائبا انما تدعون سميعا قريبا (ورابعها) ماروى عن قتادة وغيره ان سببه أن الصحابة قالوا كيف ندعوا ربنا يانبى الله فانزل الله هذه الآية (وخامسها) قال عطاء وغيره انهم سألوا فى أى ساعة ندعوا الله فانزل الله تعالى هذه الآية (وسادسها) ماذكره ابن عباس وهو أن يهود أهل المدينة قالوا يامحمد كيف يسمع ربك دعاءنا فنزلت هذه الآية (وسابعها) قال الحسن سأل أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم فقالوا أين ربنا فانزل الله هذه الآية (وثامنها) ماذكرنا أن قوله كما كتب على الذين من قبلكم لما اقتضى تحريم الاكل بعد النوم ثم انهم أكلوا ثم ندموا وتابوا وسألوا النبى صلى الله عليه وسلم أنه تعالى هل يقبل توبتنا فانزل الله هذه الآية * واعلم أن قوله واذا سألك عبادى عنى فانى قريب يدل على أنهم سألوا النبى عليه السلام عن الله تعالى فذلك السؤال اما انه كان سؤالا عن ذات الله تعالى أو عن صفاته أو عن أفعاله اما السؤال عن الذات فهو ان يكون السائل ممن يجوز التشبيه فيسأل عن القرب والبعد بحسب الذات وأما السؤال عن الصفات فهو ان يكون السائل سأل عن أنه تعالى هل يسمع دعاءنا فيكون السؤال واقعا عن كونه تعالى سميعا أو يكون المقصود من السؤال انه تعالى كيف اذن فى الدعاء وهل اذن فى الدعاء وهل اذن فى ان ندعوه بجميع الاسماء أو ما اذن الا بأن ندعوه باسماء معينة وهل اذن لنا أن ندعوه كيف شئنا أو ما أذن الا بأن ندعوه على وجه معين كما قال تعالى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وأما السؤال عن الافعال فهو أن يكون السائل سأل الله تعالى انه اذا سمع دعاءنا فهل يجيبنا الى مطلوبنا وهل يفعل مانسأله عنه فقوله سبحانه واذا سألك عبادى عنى يحتمل كل هذه الوجوه الا أن حمله على السؤال عن الذات أولى لوجهين (الاول) أن ظاهر

روى ان أعرابيا قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم أقريب ربنا فنناجيه أم بعيد فنناديه فنزلت

قوله عني يدل على ان السؤال وقع عن ذاته لا عن صفاته ولا عن فعله (والثاني) أن السؤال
متى كان مبهما والجواب مفصلا دل الجواب على ان المراد من ذلك المبهم هو ذلك المعين فلما
قال في الجواب فاني قريب علمنا أن السؤال كان عن القرب والبعد بحسب الذات ولقائل
أيضا أن يقول بل السؤال كان على الفعل وهو انه تعالى هل يجيب دعاءهم وهل يحصل
مقصودهم بدليل انه لما قال فاني قريب قال أجيب دعوة الداع اذا دعان فهذا هو شرح
هذا المقام أما قوله تعالى فاني قريب ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم أنه ليس المراد
من هذا القرب القرب بالجهة والمكان بل المراد منه القرب بالعلم والحفظ فيحتاج ههنا الى
بيان مطلوبين (المطلوب الاول) في بيان أن هذا القرب ليس قربا بحسب المكان ويدل عليه
وجوه (الاول) انه لو كان في المكان مشارا اليه بالحس لكان منقسما اذ يمتنع أن يكون
في الصغر والحقارة مثل الجوهر الفرد ولو كان منقسما لكانت ماهيته مفتقرة في تحققها
الى تحقق كل واحد من أجزائها المفروضة وجزء الشيء غيره فلو كان في مكان لكان مفتقرا
الى غيره والمفتقر الى غيره ممكن لذاته ومحدث ومفتقر الى الخالق وذلك في حق الخالق
القديم محال فثبت أنه تعالى يمتنع أن يكون في المكان فلا يكون قربه قربا بالمكان (الثاني)
انه لو كان في المكان لكان اما ان يكون غير متناه عن جميع الجهات أو غير متناه عن جهة
دون جهة أو كان متناهيا من كل الجوانب والاول محال لان البراهين القاطعة دلت على
ان فرض بعد غير متناه محال والثاني محال أيضا لهذا الوجه ولانه لو كان أحد الجانبين
متناهيا والآخر غير متناه لكانت حقيقة هذا الجانب المتناهي مخالفة في الماهية لحقيقة
ذلك الجانب الذي هو غير متناه فيلزم منه كونه تعالى مركبا من أجزاء مختلفة الطبائع
والخصم لا يقول بذلك (وأما القسم الثالث) وهو أن يكون متناهيا من كل الجوانب فذلك
باطل بالاتفاق بيننا وبين خصومنا فبطل القول بانه تعالى في الجهة (الثالث) وهو أن هذه
الآية من أقوى الدلائل على ان القرب المذكور في هذه الآية ليس قربا بالجهة وذلك لانه
تعالى لو كان في المكان لما كان قريبا من الكل بل كان يكون قريبا من حملة العرش وبعيدا
من غيرهم ولكان اذا كان قريبا من زيد الذي هو بالمشرق كان بعيدا من عمرو الذي هو
بالمغرب فلما دلت الآية على كونه تعالى قريبا من الكل علمنا أن القرب المذكور في هذه الآية
ليس قربا بحسب الجهة ولما بطل أن يكون المراد منه القرب بالجهة ثبت أن المراد منه
القرب بمعنى انه تعالى يسمع دعاءهم ويرى تضرعهم أو المراد من هذا القرب العلم والحفظ
وعلى هذا الوجه قال تعالى وهو معكم أينما كنتم وقال ونحن أقرب اليه من حبل الوريد
وقال ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم والمسلمون يقولون انه تعالى بكل مكان
ويريدون به التدبير والحفظ والحراسة اذا عرفت هذه المقدمة فنقول لا يبعد أن يقال انه
كان في بعض أولئك الحاضرين من كان قائلا بالتشبيه فقد كان في مشركي العرب وفي
اليهود وغيرهم من هذه طريقته فاذا سألوه عليه السلام فقالوا أين ربنا صح أن يكون

الجواب فانى قريب وكذلك ان سألوه عليه السلام فقالوا هل يسمع ربنا دعاءنا صح أن يقول فى جوابه فانى قريب فان القريب من المتكلم يسمع كلامه وان سألوه كيف ندعو برفع الصوت أو باخفائه صح أن يجيب بقوله فانى قريب وان سألوه انه هل يعطينا مطلوبنا بالدعاء صلح هذا الجواب أيضا وان سألوه انا اذا أذنبنا ثم تبنا فهل يقبل الله توبتنا صلح أن يجيب بقوله فانى قريب أى فانا قريب بالنظر لهم والتجاوز عنهم وقبول التوبة منهم فثبت ان هذا الجواب مطابق للسؤال على جميع التقديرات (المسئلة الثانية) الآية تدل على انه انما يعرف بحدوث تلك الاشياء على وفق غرض الداعى فدل على أنه لولا مدبر لهذا العالم يسمع دعاءه ولم يخيب رجاءه والا لما حصل ذلك المقصود فى ذلك الوقت واعلم أن قوله تعالى فانى قريب فيه سر عقلى وذلك لان اتصاف ماهيات الممكنات بوجوداتها انما كان بايجاد الصانع فكان ايجاد الصانع كالمتوسط بين ماهيات الممكنات وبين وجوداتها فكان الصانع أقرب الى ماهية كل ممكن من وجود تلك الماهية اليها بل ههنا كلام أعلى من ذلك وهو ان الصانع هو الذى لاجله صارت ماهيات الممكنات موجودة فهو أيضا لاجله كان الجوهر جوهرا والسواد سوادا والعقل عقلا والنفس نفسا فكما ان بتأثيره وتكوينه صارت الماهيات موجودة فكذلك بتأثيره وتكوينه صارت كل ماهية تلك الماهية فعلى قياس ما سبق كان الصانع أقرب الى كل ماهية من تلك الماهية الى نفسها فان قيل تكوين الماهية ممتنع لانه لايعقل جعل السواد سوادا فنقول فكذلك أيضا لايمكن جعل الوجود وجودا لانه ماهيـة ولايمكن جعل الموصوفية دالة للماهية فاذن الماهية ليست بالفاعل والوجود ماهية أيضا فلا يكون بالفاعل وموصوفية الماهيـة بالوجود هو أيضا ماهية فلا تكون بالفاعل فاذن لم يقع شئ البتة بالفاعل وذلك باطل ظاهر البطلان فاذن وجب الحكم بان الكل بالفاعل وعند ذلك يظهر الكلام الذى قررناه * أما قوله تعالى أجيب دعوة الداع اذا دعان ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ أبو عمرو وقالون عن نافع الداعى اذا دعانى باثبات الياء فيهما فى الوصل والباقون بحذفها فالاولى على الوصل والثانية على التخفيف (المسئلة الثانية) قال أبو سليمان الخطابى الدعاء مصدر من قولك دعوت الشئ ادعوه دعاء ثم أقاموا المصدر مقام الاسم تقول سمعت دعاء كما تقول سمعت صوتا وقد يوضع المصدر موضع الاسم كقولهم رجل عدل وحقيقة الدعاء استدعاء العبد ربه جل جلاله العناية واستمداده اياه المعونة وأقول اختلف الناس فى الدعاء فقال بعض الجهال الدعاء شئ عديم الفائدة واحتجوا عليه من وجوه (أحدها) ان المطلوب بالدعاء ان كان معلوم الوقوع عند الله تعالى كان واجب الوقوع فلا حاجة الى الدعاء وان كان غير معلوم الوقوع كان ممتنع الوقوع فلا حاجة أيضا الى الدعاء (وثانيها) ان حدوث الحوادث فى هذا العالم لابد من انتهائها بالآخرة الى المؤثر القديم الواجب لذاته والا لزم اما التسلسل واما الدور واما وقوع الحادث من غير مؤثر وكل

(أجيب دعوة الداع اذا دعان) تقرير للقرب وتحقيق له ووعد للداعى بالاجابة

ذلك محال واذا ثبت وجوب انتهائها بالآخرة الى المؤثر القديم فكل ما اقتضى ذلك المؤثر القديم وجوده اقتضاء قديماً أزلياً كان واجب الوقوع وكل مالم يقتض المؤثر القديم وجوده اقتضاء قديماً أزلياً كان ممتنع الوقوع ولما ثبتت هذه الامور فى الازل لم يكن للدعاء البتة أثر وربما عبروا عن هذا الكلام بأن قالوا الاقدار سابقة والاقضية متقدمة والدعاء لا يزيد فيها وتركه لا ينقص شيئاً منها فاى فائدة فى الدعاء وقال عليه الصلاة والسلام قدر الله المقادير قبل أن يخلق الخلق بكذا وكذا عاما وروى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال جف القلم بما هو كائن وعنه عليه الصلاة والسلام أنه قال أربع قد فرغ منها العمر والرزق والخلق والخلق (وثالثها) انه سبحانه علام الغيوب يعلم خائنة الاعين وما تخفى الصدور فاى حاجة بالداعى الى الدعاء ولهذا السبب قالوا ان جبريل عليه السلام بلغ بسبب هذا الكلام الى اعلى درجات الاخلاص والعبودية ولولا ان ترك الدعاء أفضل لما كان كذلك (ورابعها) ان المطلوب بالدعاء ان كان من مصالح العبد فالجواد المطلق لا يهمله وان لم يكن من مصالحه لم يجز طلبه (وخامسها) ثبت بشواهد العقل والاحاديث الصحيحة أن اجل مقامات الصديقين وأعلاها الرضا بقضاء الله تعالى والدعاء ينافى ذلك لانه اشتغال بالالتماس وترجيح لمراد النفس على مراد الله تعالى وطلب لحصة البشر (وسادسها) ان الدعاء يشبه الامر والنهى وذلك من العبد فى حق المولى الكريم الرحيم سوء أدب (وسابعها) روى انه عليه الصلاة والسلام قال رواية عن الله سبحانه وتعالى من شغله ذكرى عن مسئلتى اعطيته أفضل ما أعطى السائلين قالوا فثبت بهذه الوجوه ان الاولى ترك الدعاء وقال الجمهور الاعظم من العقلاء ان الدعاء أهم مقامات العبودية ويدل عليه وجوه من النقل والعقل أما الدلائل النقلية فكثيرة (الاول) ان الله تعالى ذكر السؤال والجواب فى كتابه فى عدة مواضع منها أصولية ومنها فروعية اما الاصولية فقوله ويسألونك عن الروح ويسألونك عن الجبال ويسألونك عن الساعة واما الفروعية فمنها فى البقرة على التوالى يسألونك ماذا ينفقون يسألونك عن الشهر الحرام يسألونك عن الخمر والميسر يسألونك عن اليتامى ويسألونك عن المحيض وقال ايضا يسألونك عن الأنفال ويسألونك عن ذى القرنين ويستنبؤنك أحق هو يستفتونك قل الله يفتيكم فى الكلالة اذا عرفت هذا فنقول هذه الاسئلة جاءت أجوبتها على ثلاثة أنواع فالاغلب فيها انه تعالى لما حكى السؤال قال لمحمد قل وفى صورة واحدة جاء الجواب بقوله فقل مع فاء التعقيب والسبب فيه ان قوله تعالى ويسألونك عن الجبال سؤال عن قدمها وحدوثها وهذه مسئلة اصولية فلاجرم قال الله تعالى فقل ينسفها ربى نسفا كأنه قال يا محمد اجب عن هذا السؤال فى الحال ولا تؤخر الجواب فان الشك فيه كفر ثم تقدير الجواب أن النسف ممكن فى كل جزء من اجزاء الجبل فيكون ممكنا فى الكل وجواز عدمه يدل على امتناع قدمه أما سائر المسائل فهى فروعية فلاجرم لم يذكر فيها فاء

التعقيب أما الصورة الثالثة وهى فى هذه الآية قال واذا سألك عبادى عنى فانى قريب ولم يقل فقل انى قريب فتدل على تعظيم حال الدعاء من وجوه (الاول) كانه سبحانه وتعالى يقول عبدى انت انما تحتاج الى الواسطة فى غير وقت الدعاء أما فى مقام الدعاء فلا واسطة بينى وبينك (الثانى) ان قوله واذا سألك عبادى عنى يدل على ان العبد له وقوله فانى قريب يدل على ان الرب للعبد (وثالثها) لم يقل فالعبد منى قريب بل قال انا منه قريب وفيه سر نفيس فان العبد ممكن الوجود فهو من حيث هو هو فى مركز العدم وحضيض الفناء فلا يمكنه القرب من الرب أما الحق سبحانه فهو القادر من أن يقرب بفضله وبرحمته من العبد والقرب من الحق الى العبد لا من العبد الى الحق فلهذا قال فانى قريب (والرابع) أن الداعى مادام يبقى خاطره مشغولا بغير الله فانه لا يكون داعيا له فاذا فنى عن الكل صار مستغرقا فى معرفة الاحد الحق فامتنع من أن يبقى فى هذا المقام ملاحظا لحقه وطالبا لنصيبه فلما ارتفعت الوسايط بالكلية فلا جرم حصل القرب فانه مادام يبقى العبد ملتفتا الى غرض نفسه لم يكن قريبا من الله تعالى لان ذلك الغرض يحجبه عن الله فثبت أن الدعاء يفيد القرب من الله فكان الدعاء أفضل العبادات (الحجة الثانية) فى فضل الدعاء قوله تعالى وقال ربكم ادعونى استجب لكم (الحجة الثالثة) انه تعالى لم يقتصر فى بيان فضل الدعاء على الامر به بل بين فى آية أخرى انه اذا لم يسئل يغضب فقال فلولا اذ جاءهم بأسنا تضرعوا ولكن قست قلوبهم وزين لهم الشيطان ما كانوا يعملون وقال عليه السلام لا ينبغى أن يقول أحدكم اللهم اغفر لى ان شئت ولكن يجزم فيقول اللهم اغفر لى وقال عليه السلام الدعاء مخ العبادة وعن النعمان بن بشير أنه عليه السلام قال الدعاء هو العبادة وقرأ وقال ربكم ادعونى أستجب لكم فقوله الدعاء هو العبادة معناه انه معظم العبادة وأفضل العبادة كقوله عليه السلام الحج عرفة أى الوقوف بعرفة هو الركن الاعظم (الحجة الرابعة) قوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية وقال قل ما يعبؤ بكم ربى لولا دعاؤكم والآيات كثيرة فى هذا الباب فمن ابطل الدعاء فقد أنكر القرآن (والجواب عن الشبهة الاولى) انها متناقضة لان اقدام الانسان على الدعاء ان كان معلوم الوقوع فلا فائدة فى اشتغالكم بابطال الدعاء وان كان معلوم العدم لم يكن الى انكاركم حاجة ثم نقول كيفية علم الله تعالى وكيفية قضائه وقدره غائبة عن العقول والحكمة الالهيـة تقتضى أن يكون العبد معلقا بين الرجاء وبين الخوف اللذين بهما تتم العبودية وبهذا الطريق صححنا القول بالتكاليف مع الاعتراف باحاطة علم الله بالكل وجريان قضائه وقدره فى الكل ولهذا الاشكال سألت الصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا أرأيت أعمالنا هذه أشئ قد فرغ منه أم أمر يستأنفه فقال بل شئ قد فرغ منه فقالوا ففيم العمل اذن قال اعملوا فكل ميسر لما خلق له فانظر الى لطائف هذا الحديث فانه عليه السلام علقهم بين الامرين فرهبهم سابق القدر المفروغ منه ثم الزمهم العمل

الذى هو مدرجة التعبد فلم يعطل ظاهرا العمل بما يفبد من القضاء والقدر ولم يترك أحد الامرين للآخر وأخبر أن فائدة العمل هو القدر المفروغ منه فقال كل ميسر لما خلق له يريد أنه ميسر فى أيام حياته للعمل الذى سبق له القدر قبل وجوده الا انك تحب أن تعلم ههنا فرق ما بين الميسر والمسخر فتأهب لمعرفته فانه بمنزلة المسئلة القضاء والقدر وكذا القول فى باب الكسب والرزق فانه مفروغ منه فى الاصل لا يزيده الطلب ولا ينقصه الترك (والجواب عن الشبهة الثانية) أنه ليس المقصود من الدعاء الاعلام بل اظهار العبودية والذلة والانكسار والرجوع الى الله بالكلية (وعن الثالثة) أنه يجوز أن يصير ما ليس بمصلحة مصلحة بحسب سبق الدعاء (وعن الرابعة) انه اذا كان مقصوده من الدعاء اظهار الذلة والمسكنة ثم بعد رضى بما قدره الله وقضاه فذلك من اعظم المقامات وهذا هو الجواب عن بقية الشبه فى هذا الباب (المسئلة الثالثة) فى الآية سؤال مشكل مشهور وهو انه تعالى قال ادعونى أستجب لكم وقال فى هذه الآية أجيب دعوة الداع اذا دعان وكذلك أمن يجيب المضطر اذا دعاه ثم انا نرى الداعى يبالغ فى الدعاء والتضرع فلا يجاب (والجواب) ان هذه الآية وان كانت مطلقة الا أنه قد وردت آية أخرى مقيدة وهو قوله تعالى بل اياه تدعون فيكشف ما تدعون اليه ان شاء ولا شك ان المطلق محمول على المقيد ثم تقرير المعنى فيه وجوه (أحدها) ان الداعى لابد وأن يجد من دعائه عوضا اما اسعافا بطلبته التى لاجلها دعا وذلك اذا وافق القضاء فاذا لم يساعده القضاء فانه يعطى سكينة فى نفسه وانشراحا فى صدره وصبرا يسهل معه احتمال البلاء الحاضر وعلى كل حال فلا يعدم فائدة وهو نوع من الاستجابة (وثانيها) ما روى القفال فى تفسيره عن أبى سعيد الخدرى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم دعوة المسلم لا ترد الا لاحدى ثلاث ما لم يدع باثم أو قطيعة رحم اما أن يعجل له فى الدنيا واما أن يدخر له فى الآخرة وأما أن يصرف عنه من السوء بقدر ما دعا وهذا الخبر تمام البيان فى الكشف عن هذا السؤال لانه تعالى قال ادعونى استجب لكم ولم يقل استجب لكم فى الحال فاذا استجاب له ولو فى الآخرة كان الوعد صدقا (وثالثها) ان قوله ادعونى أستجب لكم يقتضى أن يكون الداعى عارفا بربه والا لم يكن داعيا له بل لشئ متخيل لا وجود له البتة فثبت ان شرط الداعى أن يكون عارفا بربه ومن صفات الرب سبحانه أن لا يفعل الا ما وافق قضاءه وقدره وعلمه وحكمته فاذا علم العبد ان صفة الرب هكذا استحال منه أن يقول بقلبه وبعقله يارب افعل الفعل الفلانى لا محالة بل لابد وأن يقول افعل هذا الفعل ان كان موافقا لقضائك وقدرك وحكمتك وعند هذا يصير الدعاء الذى دلت الآية على ترتيب الاجابة عليه مشروطا بهذه الشرائط وعلى هذا التقدير زال السؤال (الرابع) ان لفظ الدعاء والاجابة يحتمل وجوها كثيرة (أحدها) أن يكون الدعاء عبارة عن التوحيد والثناء على الله كقول العبد يا الله الذى لا اله الا أنت وهذا انما سمى دعاء لانك عرفت الله تعالى ثم وحدته

وأثنيت عليه فهذا يسمى دعاء بهذا التأويل ولما سمى هذا المعنى دعاء سمى قبوله اجابة لتجانس اللفظ ومثله كثير وقال ابن الانبارى أجيب ههنا بمعنى اسمع لان بين السماع و بين الاجابة نوع ملازمة فلهذا السبب يقام كل واحد منهما مقام الآخر فقولنا سمع الله لمن حمده أى أجاب الله فكذا ههنا قوله أجيب دعوة الداع أى أسمع تلك الدعوة فاذا حملنا قوله تعالى ادعونى أستجب لكم على هذا الوجه زال الاشكال (وثانيها) أن يكون المراد من الدعاء التوبة عن الذنوب وذلك لان التائب يدعو الله تعالى عند التوبة واجابة الدعاء بهذا التفسير عبارة عن قبول التوبة وعلى هذا الوجه أيضا الاشكال (وثالثها) أن يكون المراد من الدعاء العبادة قال عليه الصلاة والسلام الدعاء هو العبادة ومما يدل عليه قوله تعالى وقال ربكم ادعونى أستجب لكم ان الذين يستكبرون عن عبادتى سيدخلون جهنم داخرين فظهر أن الدعاء ههنا هو العبادة واذا ثبت هذا فاجابة الله تعالى للدعاء بهذا التفسير عبارة عن الوفاء بما ضمن للمطيعين من الثواب كما قال و يستجيب الذين آمنوا وعملوا الصالحات و يزيدهم من فضله وعلى هذا الوجه الاشكال زائل (ورابعها) ان يفسر الدعاء بطلب العبد من ربه حوائجه فالسؤال المذكور ان كان متوجها على هذا التفسير لم يكن متوجها على التفسيرات الثلاثة المتقدمة فثبت ان الاشكال زائل (المسئلة الرابعة) قالت المعتزلة اجيب دعوة الداع اذا دعان مختص بالمؤمنين الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وذلك لان وصفنا الانسان بأن الله تعالى قد أجاب دعوته صفة مدح وتعظيم ألا ترى أنا اذا أردنا المبالغة فى تعظيم حال انسان فى الدين قلنا انه مستجاب الدعوة واذا كان هذا من اعظم المناصب فى الدين والفاسق واجب الاهانة فى الدين ثبت ان هذا الوصف لا يثبت الا لمن لا يتلوث ايمانه بالفسق بل الفاسق قد يفعل الله ما يطلبه الا ان ذلك لا يسمى اجابة الدعوة أما قوله تعالى فليستجيبوا لى وليؤمنوا بى ففيه مسائل (المسئلة الاولى) وجه النظم أن يقال انه تعالى قال أنا أجيب دعاءك مع انى غنى عنك مطلقا فكن أنت أيضا مجيبا لدعائى مع انك محتاج الى من كل الوجوه فما أعظم هذا الكرم وفيه دقيقة أخرى وهى انه تعالى لم يقل للعبد أجب دعائى حتى أجيب دعاءك لانه لو قال ذلك لصار لدعائى وهذا تنبيه على ان اجابة الله عبده فضل منه ابتداء وانه غير معلل بطاعة العبد وان اجابة الرب فى هذا الباب الى العبد متقدمة على اشتغال العبد بطاعة الرب وهذا يدل على فساد ما نقلناه عن المعتزلة فى المسئلة الرابعة (المسئلة الثانية) قال الواحدى أجاب واستجاب بمعنى واحد قال كعب الغنوى

وداع دعا يا من يجيب الى الندا ✻ فلم يستجبه عند ذاك مجيب

وقال أهل المعنى الاجابة من العبد لله الطاعة واجابة الله لعبده اعطاؤه اياه مطلوبه لان اجابة كل شئ على وفق ما يليق به (المسئلة الثالثة) اجابة العبد لله ان كانت اجابة بالقلب واللسان فذاك هو الايمان وعلى هذا التقدير يكون قوله فليستجيبوا لى وليؤمنوا بى

(فليستجيبوا لى) اذا دعوتهم للايمان والطاعة كما اجيبهم اذا دعونى لمهماتهم (وليؤمنوا بى) أمر بالثبات على ماهم عليه (لعلهم يرشدون) راجين اصابة الرشد أى الحق وقرئ بفتح الشين وكسرها ولما أمرهم الله تعالى بصوم الشهر ومراعاة العدة وحثهم على القيام بوظائف التكبير والشكر عقبه بهذه الآية الكريمة الدالة على انه تعالى خبير باحوالهم سميع لاقوالهم مجيب لدعائهم مجاز يهم على أعمالهم تأكيدا له وحثا عليه

تكرارا محضا وان كانت اجابة العبد لله عبارة عن الطاعات كان الايمان مقدما على الطاعات وكان حق النظم أن يقول فليؤمنوا ابى وليستجيبوا الى فلم جاء على العكس منه وجوابه ان الاستجابة عبارة عن الانقياد والاستسلام والايمان عبارة عن صفة القلب وهذا يدل على ان العبد لا يصل الى نور الايمان وقوته الا بتقدم الطاعات والعبادات أما قوله تعالى لعلهم يرشدون فقال صاحب الكشاف قرئ يرشدون بفتح الشين وكسرها ومعنى الآية انهم اذا استجابوا الى وآمنوا بى اهتدوا المصالح دينهم ودنياهم لان الرشيد هو من كان كذلك يقال فلان رشيد قال تعالى فان آنستم منهم رشدا وقال أولئك هم الراشدون * قوله عزوجل (أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم هن لباس لكم وأنتم لباس لهن علم الله انكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم أتموا الصيام الى الليل ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد تلك حدود الله فلا تقربوها كذلك يبين الله آياته للناس لعلهم يتقون) فيه مسائل (المسئلة الاولى) انه ذهب جمهور المفسرين الى أن فى أول شريعة محمد صلى الله عليه وسلم كان الصائم اذا أفطر حل له الاكل والشرب والوقاع بشرط أن لا ينام وأن لا يصلى العشاء الاخيرة فاذا فعل أحدهما حرم عليه هذه الاشياء ثم ان الله تعالى نسخ ذلك بهذه الآية وقال أبو مسلم الاصفهانى هذه الحرمة ما كانت ثابتة فى شرعنا البتة بل كانت ثابتة فى شرع النصارى والله تعالى نسخ بهذه الآية ما كان ثابتا فى شرعهم وجرى فيه على مذهبه من انه لم يقع فى شرعنا نسخ البتة * واحتج الجمهور على قولهم بوجوه (الحجة الاولى) ان قوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم يقتضى تشبيه صومنا بصومهم وقد كانت هذه الحرمة ثابتة فى صومهم فوجب بحكم هذا التشبيه أن تكون ثابتة أيضا فى صومنا واذا ثبت ان الحرمة كانت ثابتة فى شرعنا وهذه الآية ناسخة لهذه الحرمة لزم أن تكون هذه الآية ناسخة لحكم كان ثابتا فى شرعنا (الحجة الثانية) التمسك بقوله أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم ولو كان هذا الحل ثابتا لهذه الامة من اول الامر لم يكن لقوله أحل لكم فائدة (الحجة الثالثة) التمسك بقوله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون أنفسكم ولو كان ذلك حلالا لهم لما كان بهم حاجة الى أن يختانوا أنفسهم (الحجة الرابعة) قوله تعالى فتاب عليكم وعفا عنكم ولولا ان ذلك كان محرما عليهم وانهم اقدموا على المعصية بسبب الاقدام على ذلك الفعل لما صح قوله فتاب عليكم وعفا عنكم (الحجة الخامسة) قوله تعالى فالآن باشروهن ولو كان الحل ثابتا قبل ذلك كما هو الآن لم يكن لقوله فالآن باشروهن فائدة (الحجة السادسة) هى ان الروايات المنقولة فى سبب نزول هذه الآية دالة على ان هذه الحرمة كانت ثابتة فى شرعنا هذا مجموع دلائل القائلين بالنسخ أجاب ابو مسلم عن هذه الدلائل فقال (أما الحجة الاولى) فضعيفة لانا بينا ان تشبيه

ثم شرع فى بيان أحكام الصيام فقال (احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم) روى أن المسلمين كانوا اذا امسوا حل لهم الاكل والشرب والجماع الى أن يصلوا العشاء الاخيرة أو يرقدوا ثم ان عمر رضى الله عنه باشر بعد العشاء فندم وأتى النبى صلى الله عليه وسلم واعتذر اليه فقام رجال فاعترفوا بما صنعوا بعد العشاء فنزلت وليلة الصيام الليلة التى يصبح منها صائما والرفث كناية عن الجماع لانه لا يكاد يخلو من رفث وهو الافصاح بما يجب أن يكنى عنه وعدى بالى لتضمنه معنى الافضاء والانهاء واشاره ههنا لاستقباح ما ارتكبوه ولذلك سمى خيانة وقرئ الرفوث وتقديم الظرف على القائم مقام الفاعل لما مر مرارا من التشويق فان ما حقه التقديم اذا أخر تبقى النفس مترقبة اليه فيتمكن عندها وقت وروده فضل تمكن

الصوم بالصوم يكفى فى صدقه مشابهتهما فى أصل الوجوب (وأما الحجة الثانية) فضعيفة أيضا لانا نسلم انهذه الحرمة كانت ثابتة فى شرع من قبلنا فقوله أحل لكم معناه ان الذى كان محرما على غيركم فقد أحل لكم (وأما الحجة الثالثة) فضعيفة أيضا وذلك لان تلك الحرمة كانت ثابتة فى شرع عيسى عليه السلام وان الله تعالى أوجب علينا الصوم ولم يبين فى ذلك الايجاب زوال تلك الحرمة فكان يخطر ببالهم ان تلك الحرمة كانت ثابتة فى شرع المتقدم ولم يوجد فى شرعنا مادل على زوالها فوجب القول ببقائها ثم تأكد هذا الوهم بقوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم فان مقتضى التشبيه حصول المشابهة فى كل الامور فلما كانت هذه الحرمة ثابتة فى الشرع المتقدم وجب أن تكون ثابتة فى هذا الشرع وان لم تكن حجة قوية الاانها لااقل من أن تكون شبهة موهمة فلاجل هذه الاسباب كانوا يعتقدون بقاء تلك الحرمة فى شرعنا فلاجرم شددوا وأمسكوا عن هذه الامور فقال الله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون أنفسكم وأراد به تعالى النظر للمؤمنين بالتخفيف لهم بما لولم تتبين الرخصة فيه لشددوا وأمسكوا عن هذه الامور ونقصوا أنفسهم من الشهوة ومنعوها من المراد وأصل الخيانة النقص وخان واختان وتخون بمعنى واحد كقولهم كسب واكتسب وتكسب فالمراد من الآية علم الله انه لولم يتبين لكم احلال الاكل والشرب والمباشرة طول الليل انكم كنتم تنقصون أنفسكم شهواتها وتمنعونها. لذاتها ومصلحتها بالامساك عن ذلك بعد النوم كسنة النصارى (وأما الحجة الرابعة) فضعيفة لان التوبة من العباد الرجوع الى الله تعالى بالعبادة ومن الله الرجوع الى العبد بالرحمة والاحسان وأما العفو فهو التجاوز فبين الله تعالى انعامه علينا بتخفيف ماجعله ثقيلا على من قبلنا كقوله ويضع عنهم اصرهم والاغلال التى كانت عليهم (وأما الحجة الخامسة) فضعيفة لانهم كانوا بسبب تلك الشبهة ممتنعين عن المباشرة فلما بين الله تعالى ذلك وأزال الشبهة فيه لاجرم قال فالآن باشروهن (وأما الحجة السادسة) فضعيفة لان قولنا هذه الآية ناسخة لحكم كان مشروعا لاتعلق له بباب العمل ولا يكون خبر الواحد حجة فيه وأيضا ففى الآية مايدل على ضعف هذه الروايات لان المذكور فى تلك الروايات ان القوم اعترفوا بما فعلوا عند الرسول وذلك على خلاف قول الله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون أنفسكم لان ظاهره هو المباشرة لانه افتعال من الخيانة فهذا حاصل الكلام فى هذه المسئلة (المسئلة الثانية) القائلون بان هذه الحرمة كانت ثابتة فى شرعنا ثم انها نسخت ذكروا فى سبب نزول هذه الآية انه كان فى أول الشريعة يحل الاكل والشرب والجماع مالم يرقد الرجل أو يصلى العشاء الآخرة فاذا فعل أحدهما حرم عليه هذه الاشياء الى الليلة الآتية فجاء رجل من الانصار عشية وقد أجهده الصوم واختلفوا فى اسمه فقال معاذ اسمه أبو صرمة وقال البراء قيس بن صرمة وقال الكلبى أبو قيس بن صرمة وقيل صرمة بن أنس فسأله رسول الله صلى الله

عليه وسلم عن سبب ضعفه فقال يارسول الله عملت فى النخل نهارى اجمع حتى أمسيت فأتيت أهلى لتطعمنى شيئا فأبطأت فنمت فايقظونى وقد حرم الاكل فقام عمر فقال يارسول الله اعتذر اليك من مثله رجعت الى أهلى بعد ماصليت العشاء الآخرة فأتيت امرأتى فقال عليه الصلاة والسلام لم تكن جديرا بذلك ياعمر ثم قام رجال فاعترفوا بالذى صنعوا فنزل قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم (المسئلة الثالثة) قال صاحب الكشاف قرئ أحل لكم ليلة الصيام الرفث أى أحل الله وقرأ عبد الله الرفوث (المسئلة الرابعة) قال الواحدى ليلة الصيام أراد ليالى الصيام فوقع الواحد موقع الجماعة ومنه قول العباس بن مرداس

فقلنا اسلموا انا أخوكم * فقد برئت من الاحن الصدور

وأقول فيه وجه آخر وهو انه ليس المراد من ليلة الصيام ليلة واحدة بل المراد الاشارة الى الليلة المضافة الى هذه الحقيقة (المسئلة الخامسة) قال الليث الرفث اصله قول الفحش وأنشد الزجاج

ورب اسراب حجيج كظم * عن اللغا ورفث التكلم

يقال رفث فى كلامه يرفث وارفث اذا تكلم بالقبيح قال تعالى فلا رفث ولا فسوق وعن ابن عباس انه أنشد وهو محرم

وهن يمشين بنا هميسا * ان يصدق الطير ننك لميسا

فقيل له أترفث فقال انما الرفث ماكان عند النساء فثبت ان الاصل فى الرفث هو قول الفحش ثم جعل ذلك اسما لما يتكلم به عند النساء من معانى الافضاء ثم جعل كناية عن الجماع وعن كل ما يتبعه (فان قيل) لم كنى ههنا عن الجماع بلفظ الرفث الدال على معنى القبح بخلاف قوله وقد افضى بعضكم الى بعض فلما تغشاها أولمستم النساء دخلتم بهن فأتوا حرثكم من قبل أن تمسوهن فما استمتعتم به منهن ولا تقربوهن (جوابه) السبب فيه استهجان ماوجد منهم قبل الاباحة كما سماه اختيانا لانفسهم والله اعلم (المسئلة السادسة) قال الاخفش انما عدى الرفث بالى لتضمنه معنى الافضاء فى قوله وقد أفضى بعضكم الى بعض (المسئلة السابعة) قوله أحل لكم ليلة الصيام الرفث يقتضى حصول الحل فى جميع الليل لان ليلة نصب على الظرف وانما يكون الليل ظرفا للرفث لو كان الليل كله مشغولا بالرفث والا لكان ظرف ذلك الرفث بعض الليل لا كله فعلى هذا النسخ حصل بهذا اللفظ وأما الذى بعده من قوله وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود فذاك يكون كالتأكيد لهذا النسخ وأما الذى يقول ان قوله أحل لكم ليلة الصيام الرفث يفيد حل الرفث فى الليل فهذا القدر لا يقتضى حصول النسخ به فيكون الناسخ هو قوله وكلوا واشربوا * أما قوله تعالى هن لباس لكم وانتم لباس لهن ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قد ذكرنا فى تشبيه الزوجين باللباس وجوها (أحدها) أنه لما كان

(هن لباس لكم وأنتم لباس لهن) استئناف مبين لسبب الاحلال وهو صعوبة الصبر عنهن مع شدة المخالطة وكثرة الملابسة بهن وجعل كل من الرجل والمرأة لباسا للآخر لاعتناقهما واشتمال كل منهما على الآخر بالليل قال

اذا ما الضجيع ثنى عطفها
تثنت فكانت عليه لباسا *

أولان كلا منهما يستر حال صاحبه ويمنعه من الفجور

الرجل والمرأة يعتنقان فيضم كل واحد منهما جسمه الى جسم صاحبه حتى يصير كل واحد منهما لصاحبه كالثوب الذى يلبسه سمى كل واحد منهما لباسا قال الربيع هن فراش لكم وأنتم لحاف لهن وقال ابن زيد هن لباس لكم وأنتم لباس لهن يريد أن كل واحد منهما يستر صاحبه عند الجماع عن أبصار الناس (وثانيها) انما سمى الزوجان لباسا ليستر كل واحد منهما صاحبه عما لا يحل كما جاء فى الخبر من تزوج فقد احرز ثلثى دينه (وثالثها) انه تعالى جعلها لباسا للرجل من حيث انه يخصها بنفسه كما يخص لباسه بنفسه و يراها أهلا لان يلاقى كل بدنه كل بدنها كما يعمله فى اللباس (ورابعها) يحتمل أن يكون المراد ستره بها عن جميع المفاسد التى تقع فى البيت لو لم تكن المرأة حاضرة كما يستتر الانسان بلباسه عن الحر والبرد و كثير من المضار (وخامسها) ذكر الاصم أن المراد أن كل واحد منهما كان كاللباس الساتر للآخر فى ذلك المحظور الذى كانوا يفعلونه وهذا ضعيف لانه تعالى أورد هذا الوصف على طريق الانعام علينا فكيف يحمل على التستر بهن فى المحظور (المسئلة الثانية) قال الواحدى انما وحد اللباس بعد قوله هن لانه يجرى مجرى المصدر وفعال من مصادر فاعل وتأويله هن ملابسات لكم (المسئلة الثالثة) قال صاحب الكشاف فان قلت ما موقع قوله هن لباس لكم فنقول هو استئناف كالبيان لسبب الاحلال وهو انه اذا حصلت بينكم و بينهن مثل هذه المخالطة والملابسة قل صبركم عنهن وصعب عليكم اجتنابهن فلذلك رخص لكم فى مباشرتهن * أما قوله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون أنفسكم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) يقال خانه يخونه خونا وخيانة اذا لم يف له والسيف اذا نبا عن الضربة فقد خانك وخانه الدهر اذا تغير حاله الى الشر وخان الرجل الرجل اذا لم يؤد الامانة وناقض العهد خائن لانه كان ينتظر منه الوفاء فغدر ومنه قوله تعالى واما تخافن من قوم خيانة أى نقضا للعهد و يقال للرجل المدين انه خائن لانه لم يف بما يليق بدينه ومنه قوله تعالى لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وقال وان يريدوا خيانتك فقد خانوا الله من قبل ففى هذه الآيات سمى الله المعصية بالخيانة واذا علمت معنى الخيانة فقال صاحب الكشاف الاختيان من الخيانة كالاكتساب من الكسب فيه زيادة وشدة (المسئلة الثانية) ان الله تعالى ذكر ههنا انهم كانوا يختانون أنفسهم الا انه لم يذكر أن تلك الخيانة كانت فيماذا فلا بد من حمل هذه الخيانة على شئ يكون له تعلق بما تقدم وما تأخر والذى تقدم هو ذكر الجماع والذى تأخر قوله فالآن باشروهن فيجب أن يكون المراد بهذه الخيانة الجماع ثم ههنا وجهان (أحدهما) علم الله انكم كنتم تسرون بالمعصية فى الجماع بعد العتمة والاكل بعد النوم وترتكبون المحرم من ذلك وكل من عصى الله ورسوله فقد خان نفسه وقد خان الله لانه جلب اليها العقاب وعلى هذا القول يجب أن يقطع على ان وقع ذلك من بعضهم لانه لا يمكن حمله على وقوعه من جميعهم لان قوله علم الله انكم كنتم تختانون أنفسكم ان حمل على ظاهره وجب فى جميعهم أن يكونوا مختانين

(علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم) استئناف آخر مبين لما ذكر من السبب والاختيان ابلغ من الخيانة كالاكتساب من الكسب ومعنى تختانون تظلمونها بتعريضها للعقاب وتنقيص حظها من الثواب (فتاب عليكم) عطف على علم أى تاب عليكم لما تبتم مما اقترفتموه (وعفا عنكم) أى محا اثره عنكم

لانفسهم لكنا قد علمنا أن المراد به التبعيض للعادة والاخبار واذا صح ذلك فيجب أن يقطع
على وقوع هذا الجماع المحظور من بعضهم فمن هذا الوجه يدل على تحريم سابق وعلى وقوع
ذلك من بعضهم ولابى مسلم أن يقول قد بينا أن الخيانة عبارة عن عدم الوفاء بما يجب عليه
فأنتم حملتموه على عدم الوفاء بطاعة الله ونحن حملناه على عدم الوفاء بما هو خير للنفس وهذا
أولى لان الله تعالى لم يقل علم الله انكم كنتم تختانون الله كما قال لا تخونوا الله بل قال كنتم
تختانون أنفسكم فكان حمل اللفظ على ماذكرناه ان لم يكن أولى فلا أقل من التساوى
وبهذا التقدير لا يثبت النسخ (القول الثانى) أن المراد علم الله انكم كنتم تختانون أنفسكم
لودامت تلك الحرمة ومعناه أن الله يعلم أنه لودام ذلك التكليف الشاق لوقعوا فى الخيانة
وعلى هذا التفسير ماوقعت الخيانة ويمكن أن يقال التفسير الاول أولى لانه لاحاجة فيه
الى اضمار الشرط وان يقال بل الثانى أولى لان على التفسير الاول يصير اقدامهم على
المعصية سببا للنسخ التكليف وعلى التقدير الثانى علم الله أنه لودام ذلك التكليف لحصلت
الخيانة فصار ذلك سببا لنسخ التكليف رحمة من الله على عباده حتى لايقعوا فى الخيانة أما
قوله تعالى فتاب عليكم فمعناه على قول أبى مسلم فرجع عليكم بالاذن فى هذا الفعل والتوسعة
عليكم وعلى قول مثبتى النسخ لابد فيه من اضمار تقديره تبتم فتاب عليكم فيدأ أما قوله تعالى
وعفا عنكم فعلى قول أبى مسلم معناه وسع عليكم ان أباح لكم الاكل والشرب والمعاشرة
فى كل الليل ولفظ العفو قد يستعمل فى التوسعة والتخفيف قال عليه السلام عفوت لكم
عن صدقة الخيل والرقيق وقال أول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله والمراد منه
التخفيف بتأخير الصلاة الى آخر الوقت ويقال أتانى هذا المال عفوا أى سهلا فثبت أن لفظ
العفو غير مشعر بسبق التحريم وأما على قول مثبتى النسخ فقوله عفا عنكم لابد وأن يكون
تقديره عفا عن ذنوبكم وهذا مما يقوى أيضا قول أبى مسلم لان تفسيره لايحتاج الى الاضمار
وتفسير مثبتى النسخ يحتاج الى الاضمار * أما قوله تعالى فالآن باشروهن ففيه مسئلتان
(المسئلة الاولى) هذا أمر وارد عقب الحظر فالذين قالوا الامر الوارد عقيب الحظر ليس
الا للاباحة كلامهم ظاهر وأما الذين قالوا مطلق الامر للوجوب قالوا انما تركنا الظاهر
وعرفنا كون هذا الامر للاباحة بالاجماع (المسئلة الثانية) المباشرة فيها قولان (أحدهما)
وهو قول الجمهور انها الجماع سمى بهذا الاسم لتلاصق البشرتين وانضمامهما ومنه ماروى
أنه عليه السلام نهى أن يباشر الرجل الرجل والمرأة المرأة (والثانى) وهو قول الاصم أنه
الجماع فمادونه وعلى هذا الوجه اختلف المفسرون فى معنى قوله ولا تباشروهن وأنتم
عاكفون فى المساجد فمنهم من حمله على كل المباشرات ولم يقصره على الجماع والاقرب أن
لفظ المباشرة لما كان مشتقا من تلاصق البشرتين لم يكن مختصا بالجماع بل يدخل فيه الجماع
فيمادون الفرج وكذا المعانقة والملامسة الا أنهم انما اتفقوا فى هذه الآية على أن المراد
به هو الجماع لان السبب فى هذه الرخصة كان وقوع الجماع من القوم ولان الرفث المتقدم

(فالآن) لما نسخ التحريم (باشروهن) المباشرة الزاق البشرة بالبشرة كنى بها عن الجماع الذى يستلزمها وفيه دليل على جواز نسخ الكتاب للسنة

ذكره لايراد به الا الجماع الا انه لما كان اباحة الجماع تتضمن اباحة مادونه صارت اباحته
دالة على اباحة ماعداه فصح ههنا حمل الكلام على الجماع فقط ولما كان فى الاعتكاف
المنع من الجماع لايدل على المنع مما دونه صلح اختلاف المفسرين فيه فهذا هو الذى يجب
أن يعتمد عليه على ماخصه القاضى أما قوله وابتغوا ما كتب الله لكم ففيه مسائل (المسئلة
الاولى) ذكروا فى الآية وجوها (أحدها) وابتغوا ما كتب الله لكم من الولد بالمباشرة
أى لاتباشروا لقضاء الشهوة وحدها ولكن لابتغاء ماوضع الله له النكاح من التناسل
قال عليه السلام تناكحوا تناسلوا تكثروا (وثانيها) أنه نهى عن العزل وقد رويت
الاخبار فى كراهية ذلك وقال الشافعى لايعزل الرجل عن الحرة الا باذنها ولا بأس أن يعزل
عن الامة وروى عاصم عن رزين بن حبيش عن على رضى الله عنه أنه كان يكره العزل
وعن أبى هريرة أن النبى صلى الله عليه وسلم نهى أن يعزل عن الحرة الا باذنها (وثالثها) أن
يكون المعنى ابتغوا المحل الذى كتب الله لكم وحلله دون مالم يكتب لكم من المحل المحرم
ونظيره قوله تعالى فأتوهن من حيث أمركم الله (ورابعها) أن هذا التأكيد تقديره فالآن
باشروهن وابتغوا هذه المباشرة التى كتبها الله لكم بعد ان كانت محرمة عليكم (وخامسها)
وهو على قول أبى مسلم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم يعنى هذه المباشرة التى
كان الله تعالى كتبها لكم وان كنتم تظنونها محرمة عليكم (وسادسها) ان مباشرة الزوجة
قد تحرم فى بعض الاوقات بسبب الحيض والنفاس والعدة والردة فقوله وابتغوا ما كتب
الله لكم يعنى لاتباشروهن الا فى الاحوال والاوقات التى أذن لكم فى مباشرتهن
(وسابعها) أن قوله فالآن باشروهن اذن فى المباشرة وقوله وابتغوا ما كتب الله لكم يعنى
لاتبتغوا هذه المباشرة الا من الزوجة والمملوكة لان ذلك هو الذى كتب الله لكم بقوله الا
على أزواجهم اوما ملكت أيمانهم (وثامنها) قال معاذ بن جبل وابن عباس فى رواية أبى
الجوزاء يعنى اطلبوا ليلة القدر وما كتب الله لكم من الثواب فيها ان وجدتموها وجمهور
المحققين استبعدوا هذا الوجه وعندى أنه لابأس به وذلك هو أن الانسان مادام قلبه
مشتغلا بطلب الشهوة واللذة لايمكنه حينئذ أن يتفرغ للطاعة والعبودية والحضور أما
اذا قضى وطره وصار فارغا من طلب الشهوة يمكنه حينئذ أن يتفرغ للعبودية فتقدير
الآية فالآن باشروهن حتى تتخلصوا من تلك الخواطر المانعة عن الاخلاص فى العبودية
واذا تخلصتم منها فابتغوا ما كتب الله من الاخلاص فى العبودية فى الصلاة والذكر
والتسبيح والتهليل وطلب ليلة القدر ولاشك أن هذه الرواية على هذا التقدير غير مستبعدة
(المسئلة الثانية) كتب فيه وجوه (أحدها) ان كتب فى هذا الموضع بمعنى جعل كقوله
كتب فى قلوبهم الايمان أى جعل وقوله فاكتبنا مع الشاهدين فسأكتبها للذين يتقون
أى اجعلها (وثانيها) معناه قضى الله لكم كقوله قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا أى
قضاه وقوله كتب الله لاغلبن أنا ورسلى وقوله لبرز الذين كتب عليهم القتل أى قضى

(وابتغوا ما كتب الله لكم) أى واطلبوا ماقدره الله لكم وقرره فى اللوح من الولد وفيه ان المباشر ينبغى أن يكون غرضه الولد فانه الحكمة فى خلق الشهوة وشرع النكاح لاقضاء الشهوة وقيل فيه نهى عن العزل وقيل عن غير المأتى والتقدير وابتغوا المحل الذى كتب الله لكم

(وثالثها) أصله هو ما كتب الله فى اللوح المحفوظ مما هو كائن وكل حكم حكم به على عباده فقد أثبته فى اللوح المحفوظ (ورابعها) هو ما كتب الله فى القرآن من اباحة هذه الافعال (المسئلة الثالثة) قرأ ابن عباس وابتغوا وقرأ الاعمش وابغوا أما قوله وكلوا واشربوا فالفائدة فى ذكرهما أن تحريمهما وتحريم الجماع بالليل بعد النوم لما تقدم احتيج فى اباحة كل واحد منها الى دليل خاص يزول به التحريم فلو اقتصر تعالى على قوله فالآن باشروهن لم يعلم بذلك زوال تحريم الاكل والشرب فقرن الى ذلك قوله وكلوا واشربوا لتتم الدلالة على الاباحة أما قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ففيه مسائل (المسئلة الاولى) روى أنه لما نزلت هذه الآية قال عدى بن حاتم أخذت عقالين أبيض وأسود فجعلتهما تحت وسادتى وكنت أقوم من الليل فانظر اليهما فلم يتبين لى الابيض من الاسود فلما أصبحت غدوت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته فضحك وقال انك لعريض القفا انما ذلك بياض النهار وسواد الليل وانما قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم انك لعريض القفا لان ذلك مما يستدل به على بلاهة الرجل ونقول يدل قطعا على أنه تعالى كنى بذلك عن بياض أول النهار وسواد آخر الليل وفيه اشكال وهو أن بياض الصبح المشبه بالخيط الاسود هو بياض الصبح الكاذب لانه بياض مستطيل يشبه الخيط فاما بياض الصبح الصادق فهو بياض مستدير فى الافق فكان يلزم بمقتضى هذه الآية أن يكون أول النهار من طلوع الصبح الكاذب وبالاجماع أنه ليس كذلك (وجوابه) انه لولا قوله تعالى فى آخر هذه الآية من الفجر لكان السؤال لازما وذلك لان الفجر انما يسمى فجرا لانه يتفجر منه النور وذلك انما يحصل فى الصبح الثانى لا فى الصبح الاول فلما دلت الآية على أن هذا الخيط الابيض يجب أن يكون من الفجر علمنا أنه ليس المراد منه الصبح الكاذب بل الصبح الصادق فان قيل فكيف يشبه الصبح الصادق بالخيط مع أن الصبح الصادق ليس بمستطيل والخيط مستطيل (جوابه) أن القدر من البياض الذى يحرم هو أول الصبح الصادق وأول الصبح الصادق لا يكون منتشرا بل يكون صغيرا دقيقا بل الفرق بينه وبين الصبح الكاذب أن الصبح الكاذب يطلع دقيقا والصادق يبدو دقيقا ويرتفع مستطيلا فزال السؤال فاما ما حكى عن عدى بن حاتم فبعيد لانه يبعد أن يخفى على مثله هذه الاستعارة مع قوله تعالى من الفجر (المسئلة الثانية) لاشك أن كلمة حتى لانتهاء الغاية فدلت هذه الآية على ان حل المباشرة والاكل والشرب ينتهى عند طلوع الصبح وزعم أبو مسلم الاصفهانى لاشئ من المفطرات الا أحد هذه الثلاثة فاما الامور التى تذكرها الفقهاء من تكلف القئ والحقنة والسعوط فليس شئ منها بمفطر قال لان كل هذه الاشياء كانت مباحة ثم دلت هذه الآية على حرمة هذه الثلاثة على الصائم بعد الصبح فبقى ما عداها على الحل الاصلى فلا يكون شئ منها مفطرا والفقهاء قالوا ان الله تعالى خص هذه الاشياء الثلاثة بالذكر لان النفس تميل اليها وأما القئ والحقنة فالنفس تكرههما والسعوط نادر

(وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر) شبه أول ما يبدو من الفجر المعترض فى الافق وما يمتد معه من غلس الليل بخيطين أبيض وأسود واكتفى ببيان الخيط الابيض بقوله تعالى من الفجر عن بيان الخيط الاسود لدلالته عليه وبذلك خرجا عن الاستعارة الى التمثيل ويجوز أن يكون من للتبعيض فان ما يبدو بعض الفجر وما روى من أنها نزلت ولم ينزل من الفجر فعمد رجال الى خيطين ابيض وأسود وطفقوا ياكلون ويشربون حتى يتبينا لهم فنزلت فلعل ذلك كان قبل دخول رمضان وتأخير البيان الى وقت الحاجة جائز أو اكتفى أولا باشتهارهما فى ذلك ثم صرح بالبيان لما التبس على بعضهم وفى تجويز المباشرة الى الصبح دلالة على جواز تأخير الغسل اليه وصحة صوم من أصبح جنبا

فلهذا لم يذكرها (المسئلة الثالثة) مذهب أبى هريرة والحسن بن صالح بن جنى أن الجنب
اذا أصبح قبل الاغتسال لم يكن له صوم وهذه الآية تدل على بطلان قولهم لان المباشرة
اذا كانت مباحة الى انفجار الصبح لم يمكنه الاغتسال الا بعد انفجار الصبح (المسئلة
الرابعة) زعم الاعمش أنه يحل الاكل والشرب والجماع بعد طلوع الفجر وقبل طلوع
الشمس قياسا لاول النهار على آخره فكما أن آخره بغروب القرص وجب أن يكون أوله
بطلوع القرص وقال فى الآية ان المراد بالخيط الابيض والخيط الاسود النهار والليل
ووجه الشبه ليس الا فى البياض والسواد فاما أن يكون التشبيه فى الشكل مرادا
فهذا غير جائز لان ظلمة الافق حال طلوع الصبح لا يمكن تشبيهها بالخيط الاسود فى الشكل
البتة فثبت أن المراد بالخيط الابيض والخيط الاسود هو النهار والليل ثم لما بحثنا عن
حقيقة الليل فى قوله ثم أتموا الصيام الى الليل وجدناها عبارة عن زمان غيبة الشمس
بدليل أن الله تعالى سمى ما بعد المغرب ليلا مع بقاء الضوء فيه فثبت أن يكون الامر
فى الطرف الاول من النهار كذلك فيكون قبل طلوع الشمس ليلا وان لا يوجد النهار الا
عند طلوع القرص فهذا تقرير قول الاعمش ومن الناس من سلم أن أول النهار انما يكون
من طلوع الصبح فقاس عليه آخر النهار ومنهم من قال لا يجوز الافطار الا بعد غروب الحمرة
ومنهم من زاد عليه وقال بل لا يجوز الافطار الا عند طلوع الكواكب وهذه المذاهب
قد انقرضت والفقهاء أجمعوا على بطلانها فلا فائدة فى استقصاء الكلام فيها (المسئلة
الخامسة) الفجر مصدر قولك فجرت الماء أفجره فجرا وفجرته تفجيرا قال الازهرى الفجر
أصله الشق فعلى هذا الفجر فى آخر الليل هو انشقاق ظلمة الليل بنور الصبح وأما من فى قوله من
الفجر فقيل للتبعيض لان المعتبر بعض الفجر لا كله وقيل للتبيين كانه قيل الخيط الابيض
الذى هو الفجر (المسئلة السادسة) أن الله تعالى لما أحل الجماع والاكل والشرب الى غاية
تبين الصبح وجب أن يعرف أن تبين الصبح ما هو فنقول الطريق الى معرفة تبين الصبح اما
أن يكون قطعيا أو ظنيا أما القطعى فبأن يرى طلوع الصبح أو يتيقن أنه مضى من الزمان
ما يجب طلوع الصبح عنده وأما الظنى فنقول اما أن يحصل ظن أن الصبح طلع فيحرم
الاكل والشرب والوقاع فان حصل ظن أنه ما طلع كان الاكل والشرب والوقاع مباحا
فان أكل ثم تبين بعد ذلك ان ذلك الظن خطأ وأن الصبح كان قد طلع عند ذلك الاكل فقد
اختلفوا وكذلك ان ظن أن الشمس قد غربت فأفطر ثم تبين أنها ما كانت غاربة فقال
الحسن لا قضاء فى الصورتين قياسا على ما لو أكل ناسيا وقال أبو حنيفة ومالك والشافعى
فى رواية المزنى عنه يجب القضاء لانه أمر بالصوم من الصبح الى الغروب ولم يأت به أما
الناسى فعند مالك يجب عليه القضاء وأما الباقون الذين سلموا أنه لا قضاء قالوا مقتضى
الدليل وجوب القضاء عليه أيضا الا انا أسقطناه عنه للنص وهو ما روى أبو هريرة رضى الله
عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم أن رجلا قال أكلت وشربت وأنا صائم فقال عليه

الصلاة والسلام أطعمك الله وسقاك فأنت ضيف الله فتم صومك (والقول الثالث) أنه اذا أخطأ فى طلوع الصبح لايجب القضاء واذا أخطأ فى غروب الشمس يجب القضاء والفرق أن الاصل فى كل ثابت بقاؤه على ماكان والثابت فى الليل حل الاكل وفى النهار حرمته أما اذا لم يغلب على ظنه لا بقاء الليل ولا طلوع الصبح بل بقى متوقفا فى الامرين فههنا يكره له الاكل والشرب والجماع فان فعل جاز لان الاصل بقاء الليل والله أعلم أما قوله تعالى ثم أتموا الصيام الى الليل ففيه مسائل (المسئلة الاولى) أن كلمة الى لانتهاء الغاية فظاهر الآية أن الصوم ينتهى عند دخول الليل وذلك لان غاية الشئ مقطعه ومنتهاه وانما يكون مقطعا ومنتهى اذا لم يبق بعد ذلك وقد تجئ هذه الكلمة لا للانتهاء كما فى قوله تعالى الى المرافق الا أن ذلك على خلاف الدليل والفرق بين الصورتين أن الليل ليس من جنس النهار فيكون الليل خارجا عن حكم النهار والمرافق من جنس اليد فيكون داخلا فيه وقال أحمد بن يحيى سبيل الى الدخول والخروج وكلا الامرين جائز تقول أكلت السمكة الى رأسها وجائز أن يكون الرأس داخلا فى الاكل وخارجا منه الا أنه لايشك ذو عقل أن الليل خارج عن الصوم اذ لو كان داخلا فيه لعظمت المشقة ودخلت المرافق فى الغسل أخذا بالاوثق ثم سواء قلنا انه مجمل أو غير مجمل فقد ورد الحديث الصحيح فيه وهو ماروى عمر رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا أقبل الليل من ههنا وأدبر النهار من ههنا وقد غربت الشمس فقد أفطر الصائم فهذا الحديث يدل على أن الصوم ينتهى فى هذا الوقت فاما انه يجب على المكلف أن يتناول عند هذا الوقت شيئا فالدليل عليه ماروى الشافعى رضى الله عنه باسناده عن ابن عمر أن النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن الوصال قيل يارسول الله انك تواصل أى كيف تنهانا عن أمر أنت تفعله فقال انى لست مثلكم انى أبيت عند ربى يطعمنى و يسقينى وقيل فيه معان (أحدها) أنه كان يطعم و يسقى من طعام الجنة (والثانى) أنه عليه الصلاة والسلام قال انى على ثقة من أنى لو احتجت الى الطعام أطعمنى الله من طعام الجنة (والثالث) انى أعطيت قوة من طعم وشرب لانه لو كان اطعاما حقيقة لم يكن مواصلا وحكى محمد بن جرير الطبرى عن ابن الزبير أنه كان يواصل سبعة أيام فلما كبر جعلها خمسا فلما كبر جدا جعلها ثلاثا فظاهر كلام الشافعى رضى الله عنه يدل على أن هذا النهى نهى تحريم وقيل هو نهى تنزيه لانه ترك للمباح وعلى هذا التأويل صح فعل ابن الزبير اذا عرفت هذا فنقول اذا تناول شيئا قليلا ولو قطرة من الماء فعلى ذلك هو بالخيار فى الاستيفاء الا أن يخاف المرء من التقصير فى الصوم المستأنف أو فى سائر العبادات فيلزمه حينئذ أن يتناول من الطعام قدرا يزول به هذا الخوف (المسئلة الثانية) اختلفوا فى أن الليل ماهو فمن الناس من قال آخر النهار على أوله فاعتبروا فى حصول الليل زوال آثار الشمس كما حصل اعتبار زوال الليل عند ظهور آثار الشمس ثم هؤلاء منهم من اكتفى بزوال الحمرة ومنهم من اعتبر ظهور الظلام التام وظهور الكواكب الا أن الحديث الذى

(ثم أتموا الصيام الى الليل) بيان لآخر وقته

رواه عمر يبطل ذلك وعليه عمل الفقهاء (المسئلة الثالثة) الحنفية تمسكوا بهذه الآية في أن التبييت والتعيين غير متعبر في صحة الصوم قالوا الصوم في اللغة هو الامساك وقد وجد ههنا فيكون صائما فيجب عليه اتمامه لقوله تعالى ثم أتموا الصيام الى الليل فوجب القول بصحته لان الامساك حرج ومشقة وعسر وهو منفى بقوله تعالى ماجعل عليكم في الدين من حرج وقوله ولا يريد بكم العسر ترك العمل به في الصوم الصحيح فيبقى غير الصحيح على الاصل ثم نقول مقتضى هذا الدليل أن يصح صوم الفرض بنية بعد الزوال الا أنا قلنا الاقل يلحق بالاغلب فلاجرم أبطلنا الصوم بنية بعد الزوال وصححنا بنية قبل الزوال (المسئلة الرابعة) الحنفية تمسكوا بهذه الآية في أن صوم النفل يجب اتمامه قالوا لان قوله تعالى ثم أتموا الصيام الى الليل أمر وهو للوجوب وهو يتناول كل الصيامات والشافعية قالوا هذا انما ورد لبيان أحكام صوم الفرض فكان المراد منه صوم الفرض (الحكم السابع) من الاحكام المذكورة في هذه السورة الاعتكاف قوله تعالى ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد اعلم أنه تعالى لما بين الصوم وبين أن من حكمه تحريم المباشرة كان يجوز أن يظن في الاعتكاف أن حاله كحال الصوم في أن الجماع يحرم فيه نهارا لا ليلا فبين تعالى تحريم المباشرة فيه نهارا وليلا فقال ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد ثم في الآية مسائل (المسئلة الاولى) قال الشافعي رضى الله عنه الاعتكاف اللغوى ملازمة المرء للشئ وحبسه نفسه عليه برا كان أو اثما قال تعالى يعكفون على أصنام لهم والاعتكاف الشرعى المكث في بيت الله تقربا اليه وحاصله راجع الى تقييد اسم الجنس بالنوع بسبب العرف وهو من الشرائع القديمة قال الله تعالى وطهر بيتى للطائفين والعاكفين وقال تعالى ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد (المسئلة الثانية) لولمس الرجل المرأة بغير شهوة جاز لان عائشة رضى الله عنها كانت ترجل رأس رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو معتكف أما اذا لمسها بشهوة أوقبلها أوباشرها فيما دون الفرج فهو حرام على المعتكف وهل يبطل بها اعتكافه للشافعي رحمه الله فيه قولان الاصح أنه يبطل وقال أبو حنيفة لا يفسد الاعتكاف اذا لم ينزل احتج من قال بالافساد أن الاصل في لفظ المباشرة ملاقاة البشرتين فقوله ولا تباشروهن منع من هذه الحقيقة فيدخل فيه الجماع وسائر هذه الامور لان مسمى المباشرة حاصل في كلها فان قيل لم حملتم المباشرة في الآية المتقدمة على الجماع قلنا لان ماقبل الآية يدل على انه هو الجماع وهو قوله أحل لكم ليلة الصيام الرفث وسبب نزول تلك الآية يدل على أنه هو الجماع ثم لما أذن في الجماع كان ذلك اذنا فيما دون الجماع بطريق الاولى أما ههنا فلم يوجد شئ من هذه القرائن فوجب ابقاء لفظ المباشرة على موضوعه الاصلى وحجة من قال انها لا تبطل الاعتكاف أجمعنا على أن هذه المباشرة لا تفسد الصوم والحج فوجب أن لا تفسد الاعتكاف لان الاعتكاف ليس أعلى درجة منهما (والجواب) أن النص

(ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد) أى معتكفون فيها والمراد بالمباشرة الجماع وعن قتادة كان الرجل يعتكف فيخرج الى امرأته فيباشرها ثم يرجع فنهوا عن ذلك وفيه دليل على ان الاعتكاف يكون في المسجد غير مختص ببعض دون بعض وأن الوطء فيه حرام ومفسد له لان النهى في العبادات يوجب الفساد

مقدم على القياس (المسئلة الثالثة) اتفقوا على أن شرط الاعتكاف الجلوس فى المسجد وذلك لان المسجد مميز عن سائر البقاع من حيث انه بنى لاقامة الطاعات فيه ثم اختلفوا فيه فنقل عن على رضى الله عنه أنه لايجوز الافى المسجد الحرام والحجة فيه قوله تعالى أن طهرا بيتى للطائفين والعاكفين فعين ذلك البيت لجميع العاكفين ولوجاز الاعتكاف فى غيره لما صح ذلك العموم وقال عطاء لايجوز الافى المسجد الحرام ومسجد المدينة لماروى عبدالله ابن الزبير أن النبى صلى الله عليه وسلم قال صلاة فى مسجدى هذا أفضل من ألف صلاة فيما سواه من المساجد الاالمسجد الحرام وصلاة فى المسجد الحرام أفضل من مائة صلاة فى مسجدى وقال حذيفة يجوز فى هذين المسجدين وفى مسجد بيت المقدس لقوله عليه الصلاة والسلام لاتشد الرحال الاالى ثلاثة مساجد المسجد الحرام والمسجد والاقصى ومسجدى هذا وقال الزهرى لايصح الافى الجامع وقال أبو حنيفة لايصح الافى مسجد له امام راتب ومؤذن راتب وقال الشافعى رضى الله عنه يجوز فى جميع المساجد الاأن المسجد الجامع أفضل حتى لايحتاج الى الخروج لصلاة الجمعة واحتج الشافعى رضى الله عنه بهذه الآية لان قوله ولاتباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد عام يتناول كل المساجد (المسئلة الرابعة) يجوز الاعتكاف بغير صوم والافضل أن يصوم معه وقال أبو حنيفة لايجوز الابالصوم حجة الشافعى رضى الله عنه هذه الآية لانه بغير الصوم عاكف والله تعالى منع العاكف من مباشرة المرأة ولوكان اعتكافه باطلا لما كان ممنوعا ترك العمل بظاهر اللفظ اذا ترك النية فيبقى فيماعداه على الاصل واحتج المزنى بصحة قول الشافعى رضى الله عنهما بأمور ثلاثة (الاول) لوكان الاعتكاف يوجب الصوم لماصح فى رمضان لان الصوم الذى هوموجبه اماصوم رمضان وهو باطل لانه واجب بسبب الشهر لابسبب الاعتكاف أوصوم آخر سوى صوم رمضان وذلك ممتنع وحيث أجمعوا على أنه يصح فى رمضان علمنا أن الصوم لايوجبه الاعتكاف (والثانى) أنه لوكان الاعتكاف لايجوز الامقارنا بالصوم لخرج الصائم بالليل عن الاعتكاف لخروجه فيه عن الصوم ولما كان الامر بخلاف ذلك علمنا أن الاعتكاف يجوز مفردا أبدا بدون الصوم (والثالث) ماروى ابن عمر رضى الله عنه قال يارسول الله انى نذرت فى الجاهلية أن أعتكف لله ليلة فقال عليه الصلاة والسلام أوف بنذرك ومعلوم أنه لايجوز الصوم فى الليل (المسئلة الخامسة) قال الشافعى رضى الله عنه لاتقدير لزمان الاعتكاف فلونذر اعتكاف ساعة ينعقد ولونذر أن يعتكف مطلقا يخرج عن نذره باعتكافه ساعة كما لونذر أن يتصدق مطلقا تصدق بماشاء من قليل أو كثير ثم قال الشافعى رضى الله عنه وأحب أن يعتكف يوما وانما قال ذلك للخروج عن الخلاف فان أباحنيفة رضى الله عنه لايجوز اعتكاف أقل من يوم بشرط أن يدخل قبل طلوع الفجر ويخرج بعد غروب الشمس وحجة الشافعى رضى الله عنه أنه ليس تقدير الاعتكاف بمقدار معين من الزمان أولى من بعض فوجب

كذلك يبين سائر أدلته على دينه وشرعه (وثانيها) قال أبو مسلم المراد بالآيات الفرائض التي بينها كما قال سورة أنزلناها وفرضناها وأنزلنا فيها آيات بينات ثم فسر الآيات بقوله الزانية والزاني الى سائر ما بينه من أحكام الزنا فكأنه تعالى قال كذلك يبين الله للناس ماشرعه لهم ليتقوه بأن يعملوا بما لزم (وثالثها) يحتمل أن يكون المراد أنه سبحانه لما بين أحكام الصوم على الاستقصاء في هذه الآية بالالفاظ القليلة بيانا شافيا وافيا قال بعده كذلك يبين الله آياته للناس أي مثل هذا البيان الوافي الواضح الكامل هو الذي يذكر للناس والغرض منه تعظيم حال البيان وتعظيم رحمته على الخلق في ذكره مثل هذا البيان أما قوله تعالى لعلهم يتقون فقدم شرحه غير مرة (الحكم الثامن) من الاحكام المذكورة في هذه السورة حكم الاموال * قوله تعالى (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها الى الحكام لتأكلوا فريقا من أموال الناس بالاثم وأنتم تعلمون) اعلم انهم مثلوا قوله تعالى ولا تأكلوا أموالكم بينكم بقوله ولا تلمزوا أنفسكم وهذا مخالف لها لان أكله لمال نفسه بالباطل يصح كما يصح أكله مال غيره قال الشيخ أبو حامد الغزالي في كتاب الاحياء المال انما يحرم لمعنى في عينه أو لخلل في جهة اكتسابه (والقسم الاول) الحرام لصفة في عينه واعلم ان الاموال اما أن تكون من المعادن أو من النبات أو من الحيوانات أما المعادن وهي أجزاء الارض فلا يحرم شئ منها الا من حيث يضر بالآكل وهو ما يجري مجرى السم وأما النبات فلا يحرم منه الا ما يزيل الحياة والصحة أو العقل فمزيل الحياة السموم ومزيل الصحة الادوية في غير وقتها ومزيل العقل الخمر والبنج وسائر المسكرات وأما الحيوانات فتنقسم الى ما يؤكل والى ما لا يؤكل وما يحل انما يحل اذا ذبح ذبحا شرعيا ثم اذا ذبحت فلا تحل بجميع أجزائها بل يحرم منها الفرث والدم وكل ذلك مذكور في كتب الفقه (القسم الثاني) ما يحرم لخلل من جهة اثبات اليد عليه فنقول أخذ المال اما أن يكون باختيار المتملك أو بغير اختياره كالارث والذي باختياره اما أن لا يكون مأخوذا من المالك كأخذ المعادن واما أن يكون مأخوذا من مالك وذلك اما أن يؤخذ قهرا أو بالتراضي والمأخوذ قهرا اما أن يكون لسقوط عصمة الملك كالغنائم أو لاستحقاق الآخذ كزكوات الممتنعين والنفقات الواجبة عليهم والمأخوذ تراضيا اما أن يؤخذ بعوض كالبيع والصداق والاجرة واما أن يؤخذ بغير عوض كالهبة والوصية فيحصل من هذا التقسيم أقسام ستة (الاول) ما يؤخذ من غير مالك كنيل المعادن واحياء الموات والاصطياد والاحتطاب والاستقاء من الانهار والاحتشاش فهذا حلال بشرط أن لا يكون المأخوذ مختصا بذي حرمة من الآدميين (الثاني) المأخوذ قهرا ممن لا حرمة له وهو الفئ والغنيمة وسائر أموال الكفار المحاربين وذلك حلال للمسلمين اذا أخرجوا منه الخمس وقسموه بين المستحقين بالعدل ولم يأخذوه من كافر له حرمة وأمان وعهد (الثالث) ما يؤخذ قهرا بالاستحقاق عند امتناع من عليه فيؤخذ دون رضاه وذلك حلال اذا تم سبب الاستحقاق وتم وصف المستحق واقتصر على

(ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) نهي عن أكل بعضهم اموال بعض على خلاف حكم الله تعالى بعد النهي عن أكل اموال أنفسهم في نهار رمضان أي لا يأكل بعضكم مال بعض بالوجه الذي لم يبحه الله تعالى وبين نصب على الظرفية أو الحالية من اموالكم

ترك التقدير والرجوع الى أقل ما لابد منه وجة أبى حنيفة رحمه الله أن الاعتكاف هو حبس النفس عليه وذلك لا يحصل فى اللحظة الواحدة ولان على هذا التقدير لا يتميز المعتكف عمن ينتظر الصلاة أما قوله تعالى تلك حدود الله ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قوله تلك لا يجوز أن يكون اشارة الى حكم الاعتكاف لان الحدود جمع ولم يذكر الله تعالى فى الاعتكاف الاحدا واحدا وهو تحريم المباشرة بل هو اشارة الى كل ما تقدم فى أول آية الصوم الى ههنا على ما سبق شرح مسائلها على التفصيل (المسئلة الثانية) قال الليث حد الشئ مقطعه ومنتهاه قال الازهرى ومنه يقال للمحروم محدود لانه ممنوع عن الرزق ويقال للبواب حداد لانه يمنع الناس من الدخول وحد الدار ما يمنع غيرها من الدخول فيها وحدود الله ما يمنع من مخالفتها والمتكلمون يسمون الكلام الجامع المانع حدا وسمى الحديد حديدا لما فيه من المنع وكذلك احداد المرأة لانها تمنع من الزينة اذا عرفت الاشتقاق فنقول المراد من حدود الله محدوداته أى مقدوراته التى قدرها بمقادير مخصوصة وصفات مضبوطة أما قوله تعالى فلا تقربوها ففيه اشكالان (الاول) أن قوله تعالى تلك حدود الله اشارة الى كل ما تقدم والامور المتقدمة بعضها اباحة وبعضها حظر فكيف قال فى الكل فلا تقربوها (والثانى) أنه تعالى قال فى آية أخرى تلك حدود الله فلا تعتدوها وقال فى آية المواريث ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده وقال ههنا فلا تقربوها فكيف الجمع بينهما (والجواب) عن السؤالين من وجوه (الاول) وهو الاحسن والاقوى أن من كان فى طاعة الله والعمل بشرائعه فهو منصرف فى حيز الحق فنهى أن يتعداه لان من تعداه وقع فى حيز الضلال ثم بولغ فى ذلك فنهى أن يقرب الحد الذى هو الحاجز بين حيز الحق والباطل لئلا يدانى الباطل وأن يكون بعيدا عن الطرف فضلا أن يتخطاه كما قال عليه الصلاة السلام ان لكل ملك حمى وحمى الله محارمه فمن رتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه (الثانى) ما ذكره أبو مسلم الاصفهانى لا تقربوها أى لا تتعرضوا لها بالتغيير كقوله ولا تقربوا مال اليتيم (الثالث) أن الاحكام المذكورة فيما قبل وان كانت كثيرة الا ان أقربها الى هذه الآية انما هو قوله ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد وقبل هذه الآية قوله ثم أتموا الصيام الى الليل وذلك يوجب حرمة الاكل والشرب فى النهار وقبل هذه الآية قوله وابتغوا ما كتب الله لكم وهو يقتضى تحريم مواقعة غير الزوجة والمملوكة وتحريم مواقعتهما فى غير المأتى وتحريم مواقعتهما فى الحيض والنفاس والعدة والردة وليس فيه الاباحة الشرب والاكل والوقاع فى الليل فلما كانت الاحكام المتقدمة أكثرها تحريمات لاجرم غلب جانب التحريم فقال تلك حدود الله فلا تقربوها أى تلك الاشياء التى منعتم عنها انما منعتم عنها بمنع الله ونهيه عنها فلا تقربوها أما قوله تعالى كذلك يبين الله آياته للناس ففيه وجوه (أحدها) المراد أنه كما بين ما أمركم به ونهاكم عنه فى هذا الموضع

(تلك حدود الله) أى الاحكام المذكورة حدود وضعها الله تعالى لعباده (فلا تقربوها) فضلا عن تجاوزها نهى أن يقرب الحد الحاجز بين الحق والباطل مبالغة فى النهى عن تخطيها كما قال صلى الله عليه وسلم ان لكل ملك حمى وحمى الله محارمه فمن رتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه ويجوز أن يراد بحدود الله تعالى محارمه ومناهيه (كذلك) أى مثل ذلك التبيين البليغ (يبين الله آياته) الدالة على الاحكام التى شرعها (للناس لعلهم يتقون) مخالفة أوامره ونواهيه

القدر المستحق (الرابع) ما يؤخذ تراضيا بمعاوضة وذلك حلال اذا روعى شرط العوضين وشرط العاقدين وشرط اللفظين أعنى الايجاب والقبول مما يعتد الشرع به من اجتناب الشرط المفسد (الخامس) ما يؤخذ بالرضا من غير عوض كما فى الهبة والوصية والصدقة اذا روعى شرط المعقود عليه وشرط العاقدين وشرط العقد ولم يؤد الى ضرر بوارث أو غيره (السادس) ما يحصل بغير اختياره كالميراث وهو حلال اذا كان المورث قد اكتسب المال من بعض الجهات الخمس على وجه حلال ثم كان ذلك بعد قضاء الدين وتنفيذ الوصايا وتعديل القسمة بين الورثة واخراج الزكاة والحج والكفارة ان كانت واجبة فهذا مجامع مداخل الحلال وكتب الفقه مشتملة على تفاصيلها فكل ما كان كذلك كان مالا حلالا وكل ما كان بخلافه كان حراما اذا عرفت هذا فنقول المال اما أن يكون لغيره أو له فان كان لغيره كانت حرمته لاجل الوجوه الستة المذكورة وان كان له فأكله بالحرام ان يصرف الى شرب الخمر والزنا واللواط والقمار أو الى السرف المحرم وكل هذه الاقسام داخلة تحت قوله ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل واعلم انه سبحانه كرر هذا النهى فى مواضع من كتابه فقال يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل الا أن تكون تجارة وقال الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما وقال يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا ان كنتم مؤمنين ثم قال فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله ثم قال وان تبتم فلكم رؤس أموالكم ثم قال ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون جعل آكل الربا فى أول الامر مؤذنا بمحاربة الله وفى آخره متعرضا للنار (المسئلة الثانية) قوله ولا تأكلوا ليس المراد منه الاكل خاصة لان غير الاكل من التصرفات كالاكل فى هذا الباب لكنه لما كان المقصود الاعظم من المال انما هو الاكل وقع التعارف فيمن ينفق ماله أن يقال انه أكله فلهذا السبب عبر الله تعالى عنه بالاكل (المسئلة الثالثة) الباطل فى اللغة الزائل الذاهب يقال بطل الشئ بطولا فهو باطل وجمع الباطل بواطل وأباطيل جمع أبطولة ويقال بطل الاجير يبطل بطالة اذ تعطل واتبع اللهو أما قوله تعالى وتدلوا بها الى الحكام ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الادلاء مأخوذ من ادلاء الدلو وهو ارسالك اياها فى البئر للاستقاء يقال أدليت دلوى أدليها ادلاء فاذا استخرجتها قلت دلوتها قال تعالى فأدلى دلوه ثم جعل كل القاء قول أو فعل ادلاء ومنه يقال للمحتج أدلى بحجته كأنه يرسلها ليصير الى مراده كادلاء المستقى الدلو ليصل الى مطلوبه من الماء وفلان يدلى الى الميت بقرابة أو رحم اذا كان منتسبا اليه فيطلب الميراث بتلك النسبة طلب المستقى بالماء الدلو اذا عرفت هذا فنقول انه داخل فى حكم النهى والتقدير ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ولا تدلوا بها الى الحكام أى لا ترشوها اليهم لتأكلوا طائفة من أموال الناس بالباطل وفى تشبيه الرشوة بالادلاء وجهان (أحدهما) أن الرشوة رشاء الحاجة فكما أن الدلو المملوء من الماء يصل من البعيد الى القريب بواسطة الرشاء فالمقصود البعيد

(وتدلوا بها الى الحكام) عطف على المنهى عنه أو نصب باضمار أن والادلاء الالقاء اى ولا تلقوا حكومتها الى الحكام (لتأكلوا) بالتحاكم اليهم (فريقا من أموال الناس بالاثم) بما يوجب اثما كشهادة الزور واليمين الفاجرة أو ملتبسين بالاثم

يصير قريبا بسبب الرشوة (والثانى) ان الحاكم بسبب أخذ الرشوة يمضى فى ذلك الحكم من غير تثبت كمضى الدلو فى الارسال ثم المفسرون ذكروا وجوها (أحدها) قال ابن عباس والحسن وقتادة المراد منه الودائع ومالا يقوم عليه بينة (وثانيها) ان المراد هو مال اليتيم فى يد الاوصياء يدفعون بعضه الى الحاكم ليبقى عليهم بعضه (وثالثها) ان المراد من الحاكم شهادة الزور وهو قول الكلبى (ورابعها) قال الحسن المراد هو أن يحلف ليذهب حقه (وخامسها) هو أن يدفع الى الحاكم رشوة وهذا أقرب الى الظاهر ولا يبعد أيضا حمل اللفظ على الكل لانها باسرها أكل بالباطل أما قوله تعالى وأنتم تعلمون فالمعنى وأنتم تعلمون انكم مبطلون ولا شك ان الاقدام على القبيح مع العلم بقبحه أقبح وصاحبه بالتوبيخ أحق روى عن أبى هريرة رضى الله عنه انه قال اختصم رجلان الى النبى صلى الله عليه وسلم عالم بالخصومة وجاهل بها فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم للعالم فقال من قضى عليه يارسول الله والذى لا اله الا هو انى محق فقال ان شئت أعاوده فعاوده فقضى للعالم فقال المقضى عليه مثل ما قال أولا ثم عاوده ثالثا ثم قال عليه الصلاة والسلام من اقتطع حق امرئ مسلم بخصومته فانما اقتطع قطعة من النار فقال العالم المقضى له يارسول الله ان الحق حقه فقال عليه الصلاة والسلام من اقتطع بخصومته وجدله حق غيره فليتبوأ مقعده من النار

(الحكم التاسع) ❊ قوله تعالى (يسئلونك عن الاهلة قل هى مواقيت للناس والحج وليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى وأتوا البيوت من أبوابها واتقوا الله لعلكم تفلحون) فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) نقل عن ابن عباس انه قال ما كان قوم أقل سؤالا من أمة محمد صلى الله عليه وسلم سألوا عن اربعة عشر حرفا فاجيبوا وأقول ثمانية منها فى سورة البقرة (اولها) واذا سألك عبادى عنى فانى قريب (وثانيها) هذه الآية ثم الستة الباقية بعد فى سورة البقرة فالمجموع ثمانية فى هذه السورة (والتاسع) قوله تعالى فى سورة المائدة يسألونك ماذا أحل لهم (والعاشر) فى سورة الانفال يسألونك عن الانفال (والحادى عشر) فى بنى اسرائيل يسألونك عن الروح (والثانى عشر) فى الكهف ويسألونك عن ذى القرنين (والثالث عشر) فى طه ويسألونك عن الجبال (والرابع عشر) فى النازعات يسألونك عن الساعة ولهذه الاسئلة ترتيب عجيب اثنان منها فى الاول فى شرح المبدا (فالاول) قوله واذا سألك عبادى عنى وهذا سؤال عن الذات (والثانى) قوله يسألونك عن الاهلة وهذا سؤال عن صفة الخلاقية والحكمة فى جعل الهلال على هذا الوجه واثنان منها فى الآخر فى شرح المعاد (احدهما) قوله ويسألونك عن الجبال (والثانى) قوله يسألونك عن الساعة ايان مرساها ونظير هذا انه ورد فى القرآن سورتان أولهما يا أيها الناس (احداهما) فى النصف الاول وهى السورة الرابعة من سور النصف الاول فان أولاها الفاتحة وثانيتها البقرة وثالثتها آل عمران ورابعتها النساء (وثانيتهما) فى النصف الثانى من القرآن وهى أيضا السورة الرابعة من سور النصف الثانى أولاها

(وأنتم تعلمون) انكم مبطلون فان ارتكاب المعاصى مع العلم بها أقبح روى ان عبدان الحضرمى ادعى على امرئ القيس الكندى قطعة أرض ولم يكن له بينة فحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بان يحلف امرؤ القيس فهم به فقرأ عليه الصلاة والسلام ان الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا الآية فارتدع عن اليمين فسلم الارض الى عبدان فنزلت وروى انه اختصم اليه خصمان فقال عليه السلام انما أنا بشر مثلكم وأنتم تختصمون الى ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض فاقضى له على نحو ما اسمع منه فمن قضيت له بشئ من حق أخيه فانما أقضى له قطعة من نار فبكيا فقال كل واحد منهما حقى لصاحبى فقال اذهبا فتوخيا ثم استهما ثم ليحلل كل واحد منكما صاحبه (يسألونك عن الاهلة) سأله معاذ بن جبل وثعلبة بن غنم فقالا ما بال الهلال يبدو رقيقا كالخيط ثم يزيد حتى يستوى ثم لا يزال ينقص حتى يعود كما بدأ

مريم وثانيتها طه وثالثتها الانبياء ورابعتها الحج ثم يا أيها الناس التى فى النصف الاول تشتمل على شرح المبدا فقال يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة ويا أيها الناس التى فى النصف الثانى تشتمل على شرح المعاد فقال يا أيها الناس اتقوا ربكم ان زلزلة الساعة شئ عظيم فسبحان من له فى هذا القرآن اسرار خفية وحكم مطوية لا يعرفها الا الخواص من عبيده (المسئلة الثانية) روى أن معاذ بن جبل وثعلبة بن غنم وكل واحد منهما كان من الانصار قالا يا رسول الله ما بال الهلال يبدو دقيقا مثل الخيط ثم يزيد حتى يملئ ويستوى ثم لا يزال ينقص حتى يعود كما بدأ لا يكون على حالة واحدة كالشمس فنزلت هذه الآية وروى أيضا عن معاذ أن اليهود سألت عن الاهلة واعلم أن قوله تعالى يسألونك عن الاهلة ليس فيه بيان انهم عن أى شئ سألوا لكن الجواب كالدال على موضع السؤال لان قوله قل هى مواقيت للناس والحج يدل على ان سؤالهم كان على وجه الفائدة والحكمة فى تغير حال الاهلة فى النقصان والزيادة فصار القرآن والخبر متطابقين فى أن السؤال كان عن هذا المعنى (المسئلة الثالثة) الاهلة جمع هلال وهو أول حال القمر حين يراه الناس يقال له هلال ليلتين من أول الشهر ثم يكون قمرا بعد ذلك وقال أبو الهيثم يسمى القمر ليلتين من أول الشهر هلالا وكذلك ليلتين من آخر الشهر ثم يسمى ما بين ذلك قمرا قال الزجاج فعال يجمع فى أقل العدد على أفعلة نحو مثال وأمثلة وحمار وأحمرة وفى أكثر العدد يجمع على فعل مثل حمر الا انهم كرهوا فى التضعيف فعل نحو هلل وخلل فاقتصروا على جمع أدنى العدد اما قوله تعالى قل هى مواقيت للناس والحج ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) المواقيت جمع الميقات بمعنى الوقت كالميعاد بمعنى الوعد وقال بعضهم الميقات منتهى الوقت قال الله تعالى فتم ميقات ربه والهلال ميقات الشهر ومواضع الاحرام مواقيت الحج لانها مواضع ينتهى اليها ولا تصرف مواقيت لانها غاية الجموع فصار كأن الجمع يكرر فيها فان قيل فلم صرفت قوارير قيل لانها فاصلة وقعت فى رأس آية فنون ليجرى على طريقة الآيات كما تنون القوافى مثل قوله * اقلى اللوم عاذل والعتابن * (المسئلة الثانية) اعلم انه سبحانه وتعالى جعل الزمان مقدارا من أربعة أوجه السنة والشهر واليوم والساعة أما السنة فهى عبارة عن الزمان الحاصل من حركة الشمس من نقطة معينة من الفلك بحركتها الحاصلة عن خلاف حركة الفلك الى أن تعود الى تلك النقطة بعينها الا أن القوم اصطلحوا على ان تلك النقطة نقطة الاعتدال الربيعى وهو أول الحمل وأما الشهر فهو عبارة عن حركة القمر من نقطة معينة من فلكه الخاص به الى أن يعود الى تلك النقطة ولما كان أشهر أحوال القمر وضعه مع الشمس وأشهر أوضاعه من الشمس هو الهلال العربى معان القمر فى هذا الوقت يشبه الموجود بعد العدم والمولود الخارج من الظلم لاجرم جعلوا هذا الوقت منتهى للشهر وأما اليوم بليلته فهو عبارة عن مفارقة نقطة من دائرة معدل النهار نقطة من دائرة الافق أو نقطة من دائرة نصف النهار وعودها اليها فالزمان المقدر

(قل هى مواقيت للناس والحج) كانوا قد سألوه عليه الصلاة والسلام عن الحكمة فى اختلاف حال القمر وتبدل أمره فامره الله العزيز الحكيم ان يجيبهم بان الحكمة الظاهرة فى ذلك أن تكون معالم للناس فى عباداتهم لاسيما الحج فان الوقت مراعى فيه أداء وقضاء وكذا فى معاملاتهم على حسب ما يتفقون عليه والمواقيت جمع ميقات من الوقت والفرق بينه وبين المدة والزمان ان المدة المطلقة امتداد حركة الفلك من مبدئها الى منتهاها والزمان مدة مقسومة الى الماضى والحال والمستقبل والوقت الزمان المفروض لامر

عبارة عن اليوم بليلته ثم ان المنجمين اصطلحوا على تعيين دائرة نصف النهار مبدأ لليوم
بليلته أما أكثر الامم فانهم جعلوا مبادى الايام بلياليها من مفارقة الشمس أفق المشرق
وعودها اليه من الغداة واحتج من نصر مذهبهم بان الشمس عند طلوعها كالموجود بعد
العدم فجعله أولاً أولى فزمان النهار عبارة عن مدة كون الشمس فوق الارض وزمان الليل
عبارة عن كونها تحت الارض وفى شريعة الاسلام يفتتحون النهار من أول وقت طلوع
الفجر فى وجوب الصلاة والصوم وغيرهما من الاحكام وعند المنجمين مدة الصوم فى
الشرع هى زمان النهار كله مع زيادة من زمان الليل معلومة المقدار محدودة المبدأ وأما
الساعة فهى على قسمين مستوية ومعوجة فالمستوية جزء من أربعة وعشرين من يوم
وليلة والمعوجة جزء من أثنى عشر جزأ من يوم وجزء من اثنى عشر جزأ من ليلة فهذا كلام
مختصر فى تعريف السنة والشهر واليوم والساعة فنقول أما السنة فهى عبارة عن دورة
الشمس فتحدث بسببها الفصول الاربعة وذلك لان الشمس اذا حصلت فى الحمل فاذا
تحركت من هذا الموضع الى جانب الشمال أخذ الهواء فى جانب الشمال شيئا من
السخونة لقربها من مسامتة الرؤس ويتواتر الاسخان الى ان تصل أول السرطان وتشتد
الحرارة ويزداد الحر مادامت فى السرطان والاسد لقربها من سمت الرؤس ويتواتر
الاسخان ثم ينعكس الى أن يصل الى الميزان وحينئذ يطيب الهواء ويعتدل ثم يأخذ الحر
فى النقصان والبرد فى الزيادة ولا يزال يزداد البرد الى أن تصل الشمس الى أول الجدى
ويشتد البرد حينئذ لبعدها عن سمت الرؤس ويتواتر البرد ثم ان الشمس تأخذ فى الصعود
الى ناحية الشمال ومادامت فى الجدى والدلو فالبرد اشد مايكون الى ان تنتهى الى الحمل
فحينئذ يطيب الهواء ويعتدل وعادت الشمس الى مبدأ حركتها وانتهى زمان السنة
نهايته وحصلت الفصول الاربعة التى هى الربيع والصيف والخريف والشتاء ومنافع
الفصول الاربعة وتعاقبها ظاهرة مشهورة فى الكتب وأما الشهر فهو عبارة عن دورة
القمر فى فلكه الخاص وزعموا أن نوره مستفاد من الشمس وابدا يكون أحد نصفيه مضيئا
بالتمام الا انه عند الاجتماع يكون النصف المضئ هو النصف الفوقانى فلاجرم نحن
لا نرى من نوره شيئا وعند الاستقبال يكون نصفه المضئ مواجها لنا فلاجرم نراه مستنيرا
بالتمام وكلما كان القمر أقرب الى الشمس كان المرئى من نصفه المضئ أقل وكلما كان أبعد
كان المرئى من نصفه المضئ أكثر ثم انه من وقت الاجتماع الى وقت الانفصال يكون كل
ليلة أبعد من الشمس ويرى كل ليلة ضوءه أكثر من وقت الاستقبال الى وقت الاجتماع
ويكون كل ليلة أقرب الى الشمس فلاجرم يرى كل ليلة ضوءه أقل ولا يزال يقل ويقل حتى
عاد كالعرجون القديم فهذا ماقاله أصحاب الطبائع والنجوم وأما الذى يقوله الاصوليون
فهو ان القمر جسم والشمس جسم والاجسام كلها متساوية فى الجسمية والاشياء
المتساوية فى تمام الماهية يمتنع اختلافها فى اللوازم وهذه مقدمة يقينية فاذا حصول

الضوء فى جرم الشمس والقمر أمر جائز أن يحصل وماكان كذلك امتنع رجحان وجوده على عدمه الا بسبب الفاعل المختار وكل ما كان فعلا لفاعل مختار فان ذلك يكون قادرا على ايجاده وعلى اعدامه وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى اسناد هذه الاختلافات الحاصلة فى نور القمر الى قربها و بعدها من الشمس بل عندنا أن حصول النور فى جرم الشمس انما كان بسبب ايجاد القادر المختار وكذا الذى فى جرم القمر بقى ههنا أن يقال الفاعل المختار لم خصص القمر دون الشمس بهذه الاختلافات فنقول لعلماء الاسلام فى هذا المقام جوابان (أحدهما) أن يقال ان فاعلية الله تعالى لا يمكن تعليلها بغرض ومصلحة ويدل عليه وجوه (أحدها) أن من فعل فعلا لغرض فان قدر على تحصيل ذلك الغرض بدون تلك الواسطة فحينئذ يكون فعل تلك الواسطة عبثا وان لم يقدر فهو عاجز (وثانيها) أن كل من فعل فعلا لغرض فان كان وجود ذلك الغرض أولى له من لا وجوده فهو ناقص بذاته مستكمل بغيره وان لم يكن أولى له لم يكن غرضا (وثالثها) أنه لو كان فعله معللا بغرض فذلك الغرض ان كان محدثا افتقر احداثه الى غرض آخر وان كان قديما لزم من قدمه قدم الفعل وهو محال فلا جرم قالوا كل شئ صنعه ولا علة لصنعه ولا يجوز تعليل أفعاله وأحكامه البتة فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون (والجواب الثانى) قول من قال لا بد فى أفعال الله وأحكامه من رعاية المصالح والحكم والقائلون بهذا المذهب سلموا أن العقول البشرية قاصرة فى أكثر المواضع عن الوصول الى اسرار حكم الله تعالى فى ملكه وملكوته وقد دللنا على أن القوم انما سألوا عن الحكمة فى اختلاف أحوال القمر فالله سبحانه وتعالى ذكر وجوه الحكمة فيه وهو قوله قل هى مواقيت للناس والحج وذكر هذا المعنى فى آية أخرى وهى قوله وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب وقال فى آية ثالثة فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب وتفصيل القول فيه أن تقدير الزمان بالشهور فيه منافع بعضها متصل بالدين و بعضها بالدنيا أما ما يتصل منها بالدين فكثيرة منها الصوم قال الله تعالى شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن (وثانيها) الحج قال الله تعالى الحج أشهر معلومات (وثالثها) عدة المتوفى عنها زوجها قال الله تعالى يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا (ورابعها) النذور التى تتعلق بالاوقات ولفضائل الصوم فى أيام لا تعلم الا بالاهلة وأما ما يتصل منها بالدنيا فهو كالمداينات والاجارات والمواعيد ولمدة الحمل والرضاع كما قال وحمله وفصاله ثلاثون شهرا وغيرها فكل ذلك مما لا يسهل ضبط أوقاتها الا عند وقوع الاختلاف فى شكل القمر فان قيل لا نسلم انا نحتاج فى تقدير الازمنة الى حصول الشهر وذلك لانه يمكن تقريرها بالسنة التى هى عبارة عن دورة الشمس و باجزائها مثل ان يقال كلفتكم بالطاعة الفلانية فى أول السنة أو فى سدسها أو ثلثها أو نصفها وهكذا سائر الاجزاء و يمكن تقديرها بالايام مثل أن يقال كلفتم بالطاعة الفلانية فى اليوم الاول من السنة و بعد خمسين يوما من أول

السنة وأيضا بتقدير ان يساعد على أنه لابد مع تقدير الزمان بالسنة وباليوم تقديره بالشهر والقمر لكن الشهر عبارة عن دورة من اجتماعه مع الشمس الى ان يجتمع معها مرة أخرى هذا التقدير حاصل سواء حصل الاختلاف فى اشكال نوره أولم يحصل ألا ترى أن تقدير السنة بحركة الشمس وان لم يحصل فى نور الشمس اختلاف فكذا يمكن تقدير الشمس بحركة القمر وان لم يحصل فى نور القمر اختلاف واذا لم يكن لنور القمر مخالفة بحال ولا أثر فى هذا الباب لم يجز تقديره به (والجواب عن السؤال الاول) أن ما ذكرتم وان كان ممكنا الا ان احصاء الاهلة أيسر من احصاء الايام لان الاهلة اثنا عشر شهرا والايام كثيرة ومن المعلوم أن تقسيم جملة الزمان الى السنين ثم تقسيم كل سنة الى الشهور ثم تقسيم الشهور الى الايام ثم تقسيم كل يوم الى الساعات ثم تقسيم كل ساعة الى الانفاس أقرب الى الضبط وأبعد عن الخبط ولهذا قال سبحانه ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا وهذا كما أن المصنف الذى يراعى حسن الترتيب يقسم تصنيفه الى الكتب ثم كل كتاب الى الابواب ثم كل باب الى الفصول ثم كل فصل الى المسائل فكذا ههنا الجواب عنه (وأما السؤال الثانى) فجوابه ماذكرتم الا أنه متى كان القمر مختلف الشكل كان معرفة أوائل الشهور وانصافها وأواخرها أسهل مما اذا لم يكن كذلك وأخبر جل جلاله أنه دبر الاهلة هذا التدبير العجيب لمنافع عباده فى قوام دنياهم مع ما يستدلون بهذه الاحوال المختلفة على وحدانية الله سبحانه وتعالى وكمال قدرته كما قال تعالى ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار الى قوله لآيات لاولى الالباب وقال تعالى تبارك الذى جعل فى السماء بروجا وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا وأيضا لو لم يقع فى جرم القمر هذا الاختلاف لتأكدت شبه الفلاسفة فى قولهم ان الاجرام الفلكية لا يمكن تطرق التغير الى أحوالها فهو سبحانه وتعالى بحكمته القاهرة أبقى الشمس على حالة واحدة وأظهر الاختلاف فى احوال القمر ليظهر للعاقل أن بقاء الشمس على أحوالها ليس الا بابقاء الله وتغير القمر فى اشكاله ليس الا بتغيير الله فيصير الكل بهذا الطريق شاهدا على افتقارها الى مدبر حكيم قادر قاهر كما قال وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم اذا عرفت هذه الجملة فنقول انه لما ظهر أن الاختلاف فى احوال القمر معونة عظيمة فى تعيين الاوقات من الجهات التى ذكرناها نبه تعالى بقوله قل هى مواقيت للناس والحج على جميع هذه المنافع لان تعديد جميع هذه الامور يفضى الى الاطناب والاقتصار على البعض دون البعض ترجيح من غير مرجح فلم يبق الا الاقتصار على كونه ميقاتا فكان هذا الاقتصار دليلا على الفصاحة العظيمة أما قوله تعالى والحج ففيه اضمار تقديره وللحج كقوله تعالى وان أردتم أن تسترضعوا اولادكم أى لاولادكم واعلم انا بينا أن الاهلة مواقيت لكثير من العبادات فافراد الحج بالذكر لابد فيه من فائدة ولا يمكن أن يقال تلك الفائدة هى أن مواقيت الحج لا تعرف الا بالاهلة قال تعالى الحج أشهر معلومات وذلك لان

وقت الصوم لا يعرف الا بالاهلة قال تعالى شهر رمضان الذى انزل فيه القرآن وقال عليه السلام صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته وأحسن الوجوه فيه ماذكره القفال رحمه الله وهوان افراد الحج بالذكر انما كان لبيان ان الحج مقصور على الاشهر التى عينها الله تعالى لفرضه وأنه لا يجوز نقل الحج من تلك الاشهر الى أشهر كما كنت العرب تفعل ذلك فى النسئ والله أعلم أما قوله تعالى وليس البربان تأتوا البيوت من ظهورها ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ذكروا فى سبب نزول هذه الآية وجوها (أحدها) قال الحسن والاصم كان الرجل فى الجاهلية اذا هم بشئ فتعسر عليه مطلوبه لم يدخل بيته من بابه بل يأتيه من خلفه ويبقى على هذه الحالة حولا كاملا فنهاهم الله تعالى عن ذلك لانهم كانوا يفعلونه تطيرا وعلى هذا تأويل الآية ليس البر أن تؤتوا البيوت من ظهورها على وجه التطير لكن البر من يتقى الله ولم يتق غيره ولم يخف شيئا كان يتطير به بل توكل على الله تعالى واتقاه وحده ثم قال واتقوا الله لعلكم تفلحون أى لتفوزوا بالخير فى الدين والدنيا كقوله ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب ومن يتق الله يجعل له من أمره يسرا وتمام التحقيق فى الآية أن من رجع خائبا يقال ما أفلح وما أنجح فيجوز أن يكون الفلاح المذكور فى الآية هو ان الواجب عليكم ان تتقوا الله حتى تصيروا مفلحين منجحين وقد وردت الاخبار عن النبى صلى الله عليه وسلم بالنهى عن التطير وقال لاعدوى ولا طيرة وقال من رده عن سفره تطير فقد أشرك أوكما قال وانه كان يكره الطيرة ويحب الفأل الحسن وقد عاب الله تعالى قوما تطيروا بموسى ومن معه وقالوا اطيرنا بك وبمن معك قال طائركم عند الله (الوجه الثانى) فى سبب نزول هذه الآية روى ان فى أول الاسلام كان اذا أحرم الرجل منهم فان كان من أهل المدن نقب نقبا فى ظهر بيته منه يدخل ويخرج أو يتخذ سلما يصعد منه سطح داره ثم ينحدر وان كان من أهل الوبر خرج من خلف الخباء فقيل لهم ليس البر بتحرجكم من دخول الباب ولكن البر من اتقى (الوجه الثالث) ان أهل الجاهلية اذا أحرم أحدهم نقب خلف بيته أو خيمته نقبا منه يدخل ويخرج الا الحمس وهم قريش وكنانة وخزاعة وثقيف وخيثم وبنوعامر بن صعصعة وبنو نصر بن معاوية وهؤلاء سموا حمسا لتشددهم فى دينهم والحماسة الشدة وهؤلاء متى أحرموا لم يدخلوا بيوتهم البتة ولا يستظلون الوبر ولا يأكلون السمن والاقط ثم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان محرما ورجل آخر كان محرما فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم حال كونه محرما من باب بستان قد خرب فابصره ذلك الرجل الذى كان محرما فاتبعه فقال له عليه السلام تنح عنى قال ولم يارسول الله قال دخلت الباب وأنت محرم فوقف ذلك الرجل فقال انى رضيت بسنتك وهديك وقد رأيتك دخلت فدخلت فانزل الله تعالى هذه الآية واعلمهم أن تشديدهم فى أمر الاحرام ليس ببر ولكن البر من اتقى مخالفة الله وأمرهم بترك سنة الجاهلية فقال وأتوا البيوت من أبوابها فهذا ماقيل فى سبب نزول هذه الآية (المسئلة

(وليس البربان تأتوا البيوت من ظهورها) كانت الانصار اذا أحرموا لم يدخلوا دارا ولا فسطاطا من بابه وانما يدخلون ويخرجون من نقب أو فرجة وراءها ويعدون ذلك برا فبين لهم انه ليس ببر

الثانية) ذكروا فى تفسير الآية ثلاثة أوجه (الاول) وهو قول أكثر المفسرين حمل الآية
على هذه الاحوال التى رويناها فى سبب النزول الا ان على هذا التقدير صعب الكلام
فى نظم الآية فان القوم سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحكمة فى تغير نور القمر
فذكر الله تعالى الحكمة فى ذلك وهى قوله قل هى مواقيت للناس والحج فاى تعلق بين
بيان الحكمة فى اختلاف نور القمر وبين هذه القصة ثم القائلون بهذا القول أجابوا عن
هذا السؤال من وجوه (أحدها) ان الله تعالى لما ذكر أن الحكمة فى اختلاف أحوال
الاهلة جعلها مواقيت للناس والحج وكان هذا الامر من الاشياء التى اعتبروها فى الحج
لاجرم تكلم الله تعالى فيه (وثانيها) انه تعالى انما وصل قوله وليس البر بان تأتوا البيوت
من ظهورها بقوله يسألونك عن الاهلة لانه انما اتفق وقوع القصتين فى وقت واحد
فنزلت الآية فيهما معا فى وقت واحد ووصل أحد الامرين بالآخر (وثالثها) كانهم سألوا
عن الحكمة فى اختلاف حال الاهلة فقيل لهم اتركوا السؤال عن هذا الامر الذى
لايعنيكم وارجعوا الى ما البحث عنه أهم لكم فانكم تظنون أن اتيان البيوت من
ظهورها بر وليس الامر كذلك (القول الثانى) فى تفسير الآية أن قوله تعالى وليس البر
بأن تأتوا البيوت من ظهورها مثل ضربه الله تعالى لهم وليس المراد ظاهره وتفسيره أن
الطريق المستقيم المعلوم هو ان يستدل بالمعلوم على المظنون فاما أن يستدل بالمظنون على
المعلوم فذاك عكس الواجب وضد الحق واذا عرفت هذا فنقول انه قد ثبت بالدلائل أن
للعالم صانعا مختارا حكيما وثبت أن الحكيم لايفعل الا الصواب البرىء عن العبث والسفه
ومتى عرفنا ذلك وعرفنا أن اختلاف أحوال القمر فى النور من فعله علمنا أن فيه حكمة
ومصلحة وذلك لان علمنا بهذا الحكيم الذى لايفعل الا الحكمة يفيدنا القطع بأن فيه حكمة
لانه استدلال بالمعلوم على المجهول فاما أن يستدل بعدم علمنا بما فيه من الحكمة على
ان فاعله ليس بحكيم فهذا الاستدلال باطل لانه استدلال بالمجهول على القدح فى المعلوم
اذا عرفت هذا فالمراد من قوله تعالى ليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها يعنى انكم لما
لم تعلموا حكمته فى اختلاف نور القمر صرتم شاكين فى حكمة الخالق فقد أتيتم الشىء لا من
البر ولا من كمال العقل انما البر بان تأتوا البيوت من أبوابها فتستدلوا بالمعلوم المتيقن وهو
حكمة خالقها على هذا المجهول فتقطعوا بان فيه حكمة بالغة وان كنتم لاتعلمونها فجعل
اتيان البيوت من ظهورها كناية عن العدول عن الطريق الصحيح واتيانها من أبوابها
كناية عن التمسك بالطريق المستقيم وهذا طريق مشهور فى الكناية فان من أرشد غيره
الى الوجه الصواب يقول له ينبغى أن تأتى الامر من بابه وفى ضده يقال انه ذهب الى الشىء
من غير بابه قال تعالى فنبذوه وراء ظهورهم وقال واتخذتموه وراءكم ظهريا فلما كان هذا
طريقا مشهورا معتادا فى الكنايات ذكره الله تعالى ههنا وهذا تأويل المتكلمين ولا يصح
تفسير هذه الآية الا به فان تفسيرها بالوجه الاول يطرق الى الآية سوء الترتيب وكلام الله

فقيل (ولكن البر من اتقى) أى بر من اتقى المحارم والشهوات ووجه اتصاله بماقبله انهم سألوا عن الامرين أو أنه لما ذكر أنها مواقيت للحج ذكر عقيبه ماهو من أفعالهم فى الحج استطرادا أو أنهم لما سألوا عما لايعنيهم ولا يتعلق بعلم النبوة فانه عليه الصلاة والسلام مبعوث لبيان الشرائع لا لبيان حقائق الاشياء وتركوا السؤال عما يعنيهم ويختص بعلم الرسالة عقب بذكره جواب ماسألوا عنه تنبيها على أن اللائق بهم أن يسألوا عن أمثال ذلك ويهتموا بالعلم بها أو أريد به التنبيه على تعكيسهم فى السؤال وكونه من قبيل دخول البيت من ورائه والمعنى وليس البر بان تعكسوا فى مسائلكم ولكن البر من اتقى ذلك ولم يجترئ على مثله

منزه عنه (القول الثالث) فى تفسير الآية ماذكره أبو مسلم ان المراد من هذه الآية ما كانوا يعملونه من النسئ فانهم كانوا يخرجون الحج عن وقته الذى عينه الله له فيحرمون الحلال ويحلون الحرام فذكر اتيان البيوت من ظهورها مثلا لمخالفة الواجب فى الحج وشهوره (المسئلة الثالثة) قوله تعالى ولكن البر من اتقى تقديره ولكن البر بر من اتقى فهو كقوله ولكن البر من آمن بالله وقد تقدم تقريره (المسئلة الرابعة) قرأ حمزة والكسائى وأبو بكر عن عاصم وقالون عن نافع البيوت بكسر الباء لانهم استثقلوا الخروج من ضمة باء الى ياء والباقون بالضم على الاصل وللقراء فيها وفى نظائرها نحو بيوت وعيون وجيوب مذاهب واختلافات يطول تفصيلها أما قوله واتقوا فقد بينا دخول كل واجب واجتناب كل محرم تحته لعلكم تفلحون لكى تفلحوا والفلاح هو الظفر بالبغية قالت المعتزلة وهذا يدل على ارادته تعالى الفلاح من جميعهم لانه لا تخصيص فى الآية والله أعلم (الحكم العاشر) ما يتعلق بالقتال * قوله تعالى (وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين) وفى الآية مسائل (المسئلة الاولى) انه تعالى أمر بالاستقامة فى الآية المتقدمة بالتقوى فى طريق معرفة الله تعالى فقال وليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى وأتوا البيوت من ابوابها وأمر بالتقوى فى طريق طاعة الله وهو عبارة عن ترك المحظورات وفعل الواجبات فالاستقامة علم والتقوى عمل وليس التكليف الا فى هذين ثم لما أمر بالتقوى أمر فى هذه الآية باشد أقسام التقوى وأشقها على النفس وهو قتل أعداء الله فقال وقاتلوا فى سبيل الله (المسئلة الثانية) فى سبب النزول قولان (الاول) قال الربيع وابن زيد هذه الآية أول آية نزلت فى القتال فلما نزلت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقاتل من قاتله ويكف عن قتال من تركه وبقى على هذه الحالة الى ان نزل قوله تعالى اقتلوا المشركين (والقول الثانى) انه عليه الصلاة والسلام خرج بأصحابه لارادة الحج ونزل بالحديبية وهو موضع كثير الشجر والماء فصدهم المشركون عن دخول البيت فاقام شهرا لا يقدر على ذلك ثم صالحوه على أن يرجع ذلك العام ويعود اليهم فى العام القابل ويتركون له مكة ثلاثة أيام حتى يطوف وينحر الهدى ويفعل ماشاء فرضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك وصالحهم عليه ثم عاد الى المدينة وتجهز فى السنة القابلة ثم خاف أصحابه من قريش ان لا يفوا بالوعد ويصدوهم عن المسجد الحرام وأن يقاتلوهم وكانوا كارهين لمقاتلتهم فى الشهر الحرام وفى الحرم فانزل الله تعالى هذه الآيات وبين لهم كيفية المقاتلة ان احتاجوا اليها فقال وقاتلوا فى سبيل الله (المسئلة الثالثة) وقاتلوا فى سبيل الله أى فى طاعته وطلب رضوانه روى أبو موسى ان النبى صلى الله عليه وسلم سئل عمن يقاتل فى سبيل الله فقال هو من قاتل لتكون كلمة الله هى العليا ولا يقاتل رياء ولا سمعة (المسئلة الرابعة) اختلفوا فى المراد بقوله الذين يقاتلونكم على وجوه (أحدها) وهو قول ابن عباس المراد منه قاتلوا الذين يقاتلونكم اما على وجه الدفع عن

(وأتوا البيوت من أبوابها) اذ ليس فى العدول برّ أو باشروا الامور من وجوهها (واتقوا الله) فى تغيير أحكامه أو فى جميع أموركم أمر بذلك صريحا بعد بيان أن البر بر من اتقى اظهارا لزيادة الاعتناء بشأن التقوى وتمهيدا لقوله تعالى (لعلكم تفلحون) أى لكى تظفروا بالبر والهدى (وقاتلوا فى سبيل الله) أى جاهدوا لاعزاز دينه واعلاء كلمته وتقديم الظرف على المفعول الصريح لابراز كمال العناية بشأن المقدم

الحج أو على وجه المقاتلة ابتداء وهذا الوجه موافق لما رويناه عن ابن عباس فى سبب نزول هذه الآية (وثانيها) قاتلوا كل من له قدرة وأهلية على القتال (وثالثها) قاتلوا كل من له قدرة على القتال وأهلية كذلك سوى من جنح للسلم قال تعالى وان جنحوا للسلم فاجنح لها واعلم ان القول الاول أقرب الى الظاهر لان ظاهر قوله تعالى الذين يقاتلونكم يقتضى كونهم فاعلين للقتال فاما المستعد للقتال والمتأهل له قبل اقدامه عليه فانه لا يوصف بكونه مقاتلا الا على سبيل المجاز (المسئلة الخامسة) من الناس من قال هذه الآية منسوخة وذلك لان هذه الآية دلت على ان الله تعالى أوجب قتال المقاتلين ونهى عن قتال غير المقاتلين بدليل انه قال وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ثم بعده ولا تعتدوا اهذا القدر ولا تقاتلوا من لا يقاتلكم فثبت ان هذه الآية مانعة من قتال غير المقاتلين ثم قال تعالى بعد ذلك واقتلوهم حيث ثقفتموهم فاقتضى هذا حصول الاول فى قتال من لم يقاتل فدل على ان هذه الآية منسوخة ولقائل أن يقول نسلم ان هذه الآية دالة على الامر بقتال من يقاتلنا لكن هذا الحكم ما صار منسوخا أما قوله انها دالة على المنع من قتال من لم يقاتلنا فهذا غير مسلم * وأما قوله تعالى ولا تعتدوا فهذا يحتمل وجوها أخر سوى ما ذكرتم منها أن يكون المعنى ولا تبدؤا فى الحرم بقتال ومنها أن يكون المراد ولا تعتدوا بقتال من نهيتم عن قتاله من الذين بينكم وبينهم عهد او بالحيلة أو بالمفاجاة من غير تقديم دعوة أو بقتل النساء والصبيان والشيخ الفانى وعلى جميع هذه التقديرات لا تكون الآية منسوخة فان قيل هب انه لا نسخ فى الآية ولكن ما السبب فى ان الله تعالى أمر أولا بقتال من يقاتل ثم فى آخر الامر أذن فى قتالهم سواء قاتلوا أو لم يقاتلوا قلنا لان فى اول الامر كان المسلمون قليلين فكان الصلاح استعمال الرفق واللين والمجاملة فلما قوى الاسلام وكثر الجمع وأقام من أقام منهم على الشرك بعد ظهور المعجزات وتكررها عليهم حالا بعد حال حصل اليأس من اسلامهم فلا جرم أمر الله تعالى بقتالهم على الاطلاق (المسئلة السادسة) المعتزلة احتجوا بقوله تعالى ان الله لا يحب المعتدين قالوا لو كان الاعتداء بارادة الله تعالى وبتخليقه لما صح هذا الكلام وجوابه قد تقدم والله أعلم * قوله تعالى (واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين فان انتهوا فان الله غفور رحيم)

وفيه مسائل (المسئلة الاولى) الثقف وجوده على وجه الاخذ والغلبة ومنه رجل ثقيف سريع الاخذ لاقرانه قال

فاما تثقفونى فاقتلونى * فمن أثقف فليس الى خلود

ثم نقول قوله تعالى اقتلوهم الخطاب فيه واقع على النبى صلى الله عليه وسلم ومن هاجر معه وان كان الفرض به لازما لكل مؤمن والضمير فى قوله اقتلوهم عائد الى الذين أمر بقتلهم فى

(الذين يقاتلونكم) قيل كان ذلك قبل ما أمروا بقتال المشركين كافة المقاتلين منهم والمحاجزين وقيل معناه الذين يناصبونكم القتال ويتوقع منهم ذلك دون غيرهم من المشايخ والصبيان والرهابنة والنساء أو الكفرة جميعا فان الكل بصدد قتال المسلمين ويؤيد الاول ما روى ان المشركين صدوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عام الحديبية وصالحوه على أن يرجع من قابل فيخلوا له مكة شرفها الله تعالى ثلاثة أيام فرجع لعمرة القضاء فخاف المسلمون أن لا يفوا لهم ويقاتلوهم فى الحرم والشهر الحرام وكرهوا ذلك فنزلت ويعضده ايراده فى أثناء بيان أحكام الحج (ولا تعتدوا) بابتداء القتال أو بقتال المعاهد والمفاجأة به من غير دعوة أو بالمثلة وقتل من نهيتم عن قتله من النساء والصبيان ومن يجرى مجراهم (ان الله لا يحب المعتدين) أى لا يريد بهم الخير وهو تعليل للنهى (واقتلوهم حيث ثقفتموهم) أى حيث وجدتموهم من حل أو حرم وأصل الثقف الحذق فى ادراك الشئ علما أو عملا وفيه معنى الغلبة ولذلك استعمل فيها قال * فاما تثقفونى فاقتلونى * فمن أثقف فليس الى خلود *

فى الآية الاولى وهم الكفار من أهل مكة فامر الله تعالى بقتلهم حيث كانو فى الحل والحرم وفى الشهر الحرام وتحقيق القول انه تعالى أمر بالجهاد فى الاية الاولى بشرط اقدام الكفار على المقاتلة وفى هـذه الآية زاد فى التكليف فامر بالجهاد معهم سواء قاتلوا أولم يقاتلوا واستثنى منه المقاتلة عنـد المسجد الحرام (المسئلة الثانية) نقل عن مقاتل انه قال ان الآية المتقدمة على هذه الآية وهى قوله وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم منسوخة بقوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام ثم تلك الآية منسوخة بقوله تعالى وقاتلوهم حتى لاتكون فتنة وهذا الكلام ضعيف أما قوله ان قوله تعالى وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم منسوخ بهذه الآية فقد تقدم ابطاله وأما قوله ان هذه الآية منسوخة بقوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام فهذا من باب التخصيص لامن باب النسخ وأما قوله ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام منسوخ بقوله وقاتلوهم حتى لاتكون فتنة فهو خطأ أيضا لانه لايجوز الابتداء بالقتال فى الحرم وهذا الحكم مانسخ بل هو باق فثبت ان قوله ضعيف ولانه يبعد من الحكيم أن يجمع بين آيات متوالية تكون كل واحدة منها ناسخة للاخرى * أما قوله تعالى وأخرجوهم من حيث أخرجوكم ففيه بحثان (البحث الاول) ان الاخراج يحتمل وجهين (أحدهما) انهم كلفوهم الخروج قهرا (والثانى) انهم بالغوا فى تخويفهم وتشديد الامر عليهم حتى صاروا مضطرين الى الخروج (البحث الثانى) ان صيغة حيث تحتمل وجهين (أحدهما) أخرجوهم من الموضع الذى أخرجوكم وهو مكة (والثانى) أخرجوهم من منازلكم اذا عرفت هذا فنقول ان الله تعالى أمر المؤمنين بأن يخرجوا أولئك الكفار من مكة ان أقاموا على شركهم ان تمكنوا منه لكنه كان فى المعلوم انهم يتمكنون منه فيما بعد ولهذا السبب أجلى رسول الله صلى الله عليه وسلم كل مشرك من الحرم ثم أجلاهم أيضا من المدينة وقال عليه الصلاة والسلام لايجتمع دينان فى جزيرة العرب أما قوله تعالى والفتنة أشد من القتل ففيه وجوه (أحدها) وهو منقول عن ابن عباس ان المراد من الفتنة الكفر بالله تعالى وانما سمى الكفر بالفتنة لانه فساد فى الارض يؤدى الى الظلم والهرج وفيه الفتنة وانما جعل الكفر أعظم من القتل لان الكفر ذنب يستحق صاحبه به العقاب الدائم والقتل ليس كذلك والكفر يخرج صاحبه به عن الامة والقتل ليس كذلك فكان الكفر أعظم من القتل وروى فى سبب نزول هـذه الآية أن بعض الصحابة كان قتل رجلا من الكفار فى الشـهر الحرام فالمؤمنون عابوه على ذلك فانزل الله تعالى هذه الآية فكان المعنى ليس لكم أن تستعظموا الاقدام على القتل فى الشهر الحرام فان اقدام الكفار على الكفر فى الشهر الحرام أعظم من ذلك (وثانيها) ان الفتنة أصلها عرض الذهب على النار لاستخلاصه من الغش ثم صار اسما لكل ماكان سببا للامتحان تشبيها بهذا الاصل والمعنى ان اقدام الكفار على الكفر وعلى تخويف المؤمنين وعلى تشديد الامر عليهم بحيث صاروا ملجئين الى ترك

(وأخرجوهم من حيث أخرجوكم) أى من مكة وقد فعل بهم ذلك يوم الفتح بمن لم يسلم من كفارها (والفتنة أشد من القتل) أى المحنة التى يفتتن بها الانسان كالاخراج من الوطن أصعب من القتل لدوام تعبها وبقاء تألم النفس بها وقيل شركهم فى الحرم وصدهم لكم عنه أشد من قتلكم اياهم فيه

الاهل والوطن هربا من اضلالهم فى الدين وتخليصا للنفس مما يخافون و يحذرون فتنة شديدة بل هى أشد من القتل الذى يقتضى التخلص من غموم الدنيا وآفاتها وقال بعض الحكماء ما أشد من هذا القتل الذى أوجبه عليكم جزاء غير تلك الفتنة (الوجه الثالث) أن يكون المراد من الفتنة العذاب الدائم الذى يلزمهم بسبب كفرهم فكانه قيل اقتلوهم من حيث ثقفتموهم واعلم ان وراء ذلك من عذاب الله ماهو أشد منه كقوله ونحن نتربص بكم أن يصيبكم الله بعذاب من عنده واطلاق اسم الفتنة على العذاب جائز وذلك من باب اطلاق اسم السبب على المسبب قال تعالى يوم هم على النار يفتنون ثم قال عقيبه ذوقوا فتنتكم أى عذابكم وقال ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات أى عذبوهم وقال فاذا أوذى فى الله جعل فتنة الناس كعذاب الله أى عذابهم كعذابه (الوجه الرابع) أن يكون المراد فتنتهم اياكم بصدكم عن المسجد الحرام أشد من قتلكم اياهم فى الحرم لانهم يسعون فى المنع من العبودية والطاعة التى ماخلقت الجن والانس الا لها (الوجه الخامس) ان ارتداد المؤمن أشد عليه من أن يقتل محقا والمعنى وأخرجوهم من حيث أخرجوكم ولو أتى ذلك على أنفسكم فانكم ان قتلتم وأنتم على الحق كان ذلك أولى بكم وأسهل عليكم من ان ترتدوا عن دينكم او تتكاسلوا فى طاعة ربكم أما قوله ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) هذا بيان لبقاء هذا الشرط فى قتالهم فى هذه البقعة خاصة وقد كان من قبل شرطا فى كل القتال وفى الاشهر الحرم (المسئلة الثانية) قرأ حمزة والكسائى ولا تقتلوهم حتى يقتلوكم فان قتلوكم كله بغير ألف والباقون جميع ذلك بالالف وهو فى المصحف بغير ألف وانما كتبت كذلك للايجاز كما كتب الرحمن بغير ألف و كذلك صالح وما أشبه ذلك من حروف المد واللين قال القاضى رحمه الله القراءتان المشهورتان اذا لم يتنا فى العمل بهما وجب العمل بهما كما يعمل بالآيتين اذا لم يتنا فى العمل بهما وما يقتضيه هاتان القراءتان المشهورتان لاتنافى فيه فيجب العمل بهما مالم يقع النسخ فيه يروى أن الاعمش قال لحمزة أرأيت قراءتك اذا صار الرجل مقتولا فبعد ذلك كيف يصير قاتلا لغيره فقال حمزة ان العرب اذا قتل رجل منهم قالوا قتلنا واذا ضرب رجل منهم قالوا ضربنا (المسئلة الثالثة) الحنفية تمسكوا بهذه الآية فى مسئلة الملتجئ الى الحرم وقالوا لما لم يجز القتل عند المسجد الحرام بسبب جناية الكفر فلأن لا يجوز القتل فى المسجد الحرام بسبب الذنب الذى هو دون الكفر كان أولى وتمام الكلام فيه فى كتب الخلاف أما قوله تعالى فان انتهوا فان الله غفور رحيم فاعلم أنه تعالى اوجب عليهم القتال على ماتقدم ذكره وكان يجوز أن يقدر أن ذلك القتال لا يزول وان انتهوا وتابوا كما ثبت فى كثير من الحدود ان التوبة لاتزيله فقال تعالى بعد ما اوجب القتل عليهم فان انتهوا فان الله غفور رحيم بين بهذا انهم متى انتهوا عن ذلك سقط وجوب القتل عنهم ونظيره قوله تعالى قل للذين كفروا ان

(ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام) أى لاتفاتحوهم بالقتل هناك ولا تهتكوا حرمة المسجد الحرام (حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم) ثمة (فاقتلوهم) فيه ولا تبالوا بقتالهم ثمة لانهم الذين هتكوا حرمته فاستحقوا أشد العذاب وفى العدول عن صيغة المفاعلة التى بها ورد النهى والشرط عدة بالنصر والغلبة وقرئ ولا تقتلوهم حتى يقتلوكم فان قتلوكم فاقتلوهم والمعنى حتى يقتلوا بعضكم كقولهم قتلتنا بنو أسد (كذلك جزاء الكافرين) يفعل بهم مثل ما فعلوا بغيرهم (فان انتهوا) عن القتال والكفر بعد ما رأوا قتالكم (فان الله غفور رحيم) يغفر لهم ماقد سلف

ينتهوا يغفرلهم ماقدسلف وفى الاية مسائل (المسئلة الاولى) قال ابن عباس فان انتهوا عن القتال وقال الحسن فان انتهوا عن الشرك (حجة القول الاول) أن المقصود من الاذن فى القتال منع الكفار عن المقاتلة فكان قوله فان انتهوا محمولا على ترك المقاتلة (حجة القول الثانى) أن الكافر لاينال غفران الله ورحمته بترك القتال بل بترك الكفر (المسئلة الثانية) الانتهاء عن الكفر لايحصل فى الحقيقة الا بأمرين (أحدهما) التوبة والآخر التمسك بالاسلام وان كان قد يقال فى الظاهر لمن أظهر الشهادتين انه انتهى عن الكفر الا أن ذلك انما يؤثر فى حقن الدم فقط أما الذى يؤثر فى استحقاق الثواب والغفران والرحمة فليس الا ماذكرنا (المسئلة الثالثة) دلت الآية على أن التوبة من كل ذنب مقبولة وقول من قال التوبة عن القتل العمد غير مقبولة خطأ لان الشرك أشد من القتل فاذا قبل الله توبة الكافر فقبول توبة القاتل أولى وايضا فالكافر قد يكون بحيث جمع مع كونه كافرا كونه قاتلا فلما دلت الآية على قبول توبة كل كافر دل على أن توبته اذا كان قاتلا مقبولة والله أعلم * قوله تعالى (وقاتلوهم حتى لاتكون فتنة ويكون الدين لله فان انتهوا فلاعدوان الاعلى الظالمين) فيه مسائل (المسئلة الاولى) قال القوم هذه الآية ناسخة لقوله تعالى ولاتقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه والصحيح انه ليس كذلك لان البداية بالمقاتلة عند المسجد الحرام نفت حرمته أقصى مافى الباب أن هذه الصفة عامة ولكن مذهب الشافعى رضى الله عنه وهو الصحيح أن العام سواء كان مقدما على المخصص أومتأخرا عنه فانه يصير مخصوصا به والله أعلم (المسئلة الثانية) فى المراد بالفتنة ههنا وجوه (أحدها) أنها الشرك والكفر قالوا كانت فتنتهم انهم كانوا يضربون و يؤذون أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم بمكة حتى ذهبوا الى الحبشة ثم واظبوا على ذلك الايذاء حتى ذهبوا الى المدينة وكان غرضهم من اثارة تلك الفتنة أن يتركوا دينهم و يرجعوا كفارا فأنزل الله تعالى هذه الآية والمعنى قاتلوهم حتى تظهروا عليهم فلا يفتنوكم عن دينكم فلا تقعوا فى الشرك (وثانيها) قال أبو مسلم معنى الفتنة ههنا الجرم قال لان الله تعالى أمر بقتالهم حتى لايكون منهم القتال الذى اذا بدؤا به كان فتنة على المؤمنين لما يخافوا عنده من أنواع المضار فان قيل كيف يقال وقاتلوهم حتى لاتكون فتنة مع علمنا بان قتالهم لايزيل الكفر وليس يلزم من هذا أن خبر الله لايكون حقا قلنا (الجواب) من وجهين (الاول) أن هذا محمول على الاغلب لان الاغلب عند قتالهم زوال الكفر والشرك لان من قتل فقد زال كفره ومن لايقتل يخاف منه الثبات على الكفر فاذا كان هذا هو الاغلب جاز أن يقال ذلك (والجواب الثانى) أن المراد قاتلوهم قصدا منكم الى زوال الكفر لان الواجب على المقاتل للكفار أن يكون مراده هذا ولذلك متى ظن أن من يقاتله يقلع عن الكفر بغير القتال وجب عليه العدول عنه أما قوله تعالى و يكون الدين لله فهذا يدل على حمل الفتنة على الشرك لانه ليس بين

(وقاتلوهم حتى لاتكون فتنة) أى شرك (ويكون الدين لله) خالصا ليس للشيطان فيه نصيب (فان انتهوا) بعد مقاتلتكم عن الشرك (فلا عدوان الا على الظالمين) أى فلا تعتدوا عليهم اذ لايحسن الظلم الا لمن ظلم فوضع العلة موضع الحكم وتسمية الجزاء بالعدوان للمشاكلة كما فى قوله عز وجل فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه أو أنكم ان تعرضتم للمنتهين صرتم ظالمين و تنعكس الحال عليكم والفاء الاولى للتعقيب والثانية للجزاء

الشرك وبين أن يكون الدين كله لله واسطة والمراد منه أن يكون تعالى هو المعبود المطاع
دون سائر ما يعبد و يطاع غيره فصار التقدير كانه تعالى قال وقاتلوهم حتى يزول الكفر
و يثبت الاسلام وحتى يزول ما يؤدى الى العقاب و يحصل ما يؤدى الى الثواب ونظيره
قوله تعالى تقاتلونهم أو يسلمون وفى ذلك بيان انه تعالى انما أمر بالقتل لهذا المقصود
* أما قوله تعالى فان انتهوا فالمراد فان انتهوا عن الامر الذى لاجله وجب قتالهم وهو اما
كفرهم أو قتالهم فعند ذلك لا يجوز قتالهم وهو كقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا
يغفر لهم ما قد سلف * أما قوله تعالى فلا عدوان الا على الظالمين ففيه وجهان (الاول)
فان انتهوا فلا عدوان اى فلا قتل الا على الذين لا ينتهون عن الكفر فانهم باصرارهم على
كفرهم ظالمون لانفسهم على ما قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم فان قيل لم سمى ذلك القتل
عدوانا مع أنه فى نفسه حق وصواب قلنا لان ذلك القتل جزاء العدوان فصح اطلاق اسم
العدوان عليه كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وقوله تعالى فمن اعتدى عليكم
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ومكروا ومكر الله فيسخرون منهم سخر الله منهم
(والثانى) ان تعرضتم لهم بعد انتهائهم عن الشرك والقتال كنتم أنتم ظالمين فنسلط
عليكم من يعتدى عليكم * قوله تعالى (الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص
فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا ان الله مع
المتقين) اعلم أن الله تعالى لما أباح القتال وكان ذلك منكرا فيما بينهم ذكر فى هذه الآية
ما يزيل ذلك فقال الشهر الحرام بالشهر الحرام وفيه وجوه (أحدها) روى عن ابن عباس
ومجاهد والضحاك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج عام الحديبية للعمرة وكان
ذلك فى ذى القعدة سنة ست من الهجرة فصده أهل مكة عن ذلك ثم صالحوه على ان ينصرف
و يعود فى العام القابل حتى يتركوا له مكة ثلاثة ايام فرجع رسول الله صلى الله عليه وسلم
فى العام القابل وهو فى ذى القعدة سنة سبع ودخل مكة واعتمر فانزل الله تعالى هذه الآية
يعنى انك دخلت الحرم فى الشهر الحرام والقوم كانوا صدوك فى السنة الماضية فى هذا
الشهر فهذا الشهر بذاك الشهر (وثانيها) ما روى عن الحسن أن الكفار سمعوا أن الله
تعالى نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن أن يقاتلهم فى الاشهر الحرم فأرادوا مقاتلته
وظنوا أنه لا يقاتلهم وذلك قوله تعالى يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه
كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام فانزل الله تعالى هذه الآية لبيان الحكم
فى هذه الواقعة فقال الشهر الحرام بالشهر الحرام أى من استحل دمكم من المشركين
فى الشهر الحرام فاستحلوه فيه (وثالثها) ما ذكره قوم من المتكلمين وهو أن الشهر الحرام لما
لم يمنعكم عن الكفر بالله فكيف يمنعنا عن مقاتلتكم فالشهر الحرام من جانبنا مقابل
بالشهر الحرام من جانبكم والحاصل فى الوجوه الثلاثة أن حرمة الشهر الحرام لما لم تمنعهم
عن الكفر والافعال القبيحة فيكف جعلوه سببا فى أن يمنع للقتال من شرهم وفسادهم

(الشهر الحرام بالشهر الحرام) قاتلهم المشركون عام الحديبية فى ذى القعدة فقيل لهم عند خروجهم لعمرة القضاء فى ذى القعدة أيضا وكراهتهم القتال فيه هذا الشهر الحرام بذلك الشهر الحرام وهتكه بهتكه فلا تبالوا به (والحرمات قصاص) أى كل حرمة وهى ما يجب المحافظة عليه يجرى فيها القصاص فلما هتكوا حرمة شهركم بالصد فافعلوا بهم مثله وادخلوا عليهم عنوة فاقتلوهم ان قاتلوكم كما قال تعالى

﴿ أما قوله تعالى والحرمات قصاص فالحرمات جمع حرمة والحرمة مامنع من انتهاكه والقصاص والمساواة اذا عرفت هذا ففى هذه الآية تعود تلك الوجوه (اما على الوجه الاول) فهو ان المراد بالحرمات الشهر الحرام والبلد الحرام وحرمة الاحرام فقوله الحرمات قصاص معناه انهم لما أضاعوا هذه الحرمات فى سنة ست فقد وفقتم حتى قضيتموها على زعمكم فى سنة سبع (واما على الوجه الثانى) فهو ان المراد ان اقدموا على مقاتلتكم فقاتلوهم أنتم أيضا قال الزجاج وعلم الله تعالى بهذه الآية انه ليس للمسلمين ان ينتهكوا هذه الحرمات على سبيل الابتداء بل على سبيل القصاص وهذا القول أشبه بما قبل هذه الآية وهو قوله ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه و بما بعدها وهو قوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم (اما على القول الثالث) فقوله والحرمات قصاص يعنى حرمة كل واحد من الشهرين كحرمة الآخر فهما مثلان والقصاص هو المثل فلما لم يمنعكم حرمة الشهر من الكفر والفتنة والقتال فكيف يمنعنا عن القتال أما قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فالمراد منه الامر بما يقابل الاعتداء من الجزاء والتقدير فمن اعتدى عليكم فقابلوه والسبب فى تسميته اعتداء قد تقدم ثم قال واتقوا الله وقد تقدم معنى التقوى ثم قال واعلموا أن الله مع المتقين اى بالمعونة والنصرة والحفظ والعلم وهذا من أقوى الدلائل على انه ليس بجسم ولا فى مكان اذ لو كان جسما لكان فى مكان معين فكان اما أن يكون مع أحد منهم ولم يكن مع الآخر أو يكون مع كل واحد من المؤمنين جزء من اجزائه و بعض من أبعاضه تعالى الله عنه علوا كبير ﴿ قوله تعالى (وأنفقوا فى سبيل الله ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة) اعلم أن تعلق هذه الآية بما قبلها من وجهين (الاول) أنه تعالى لما أمر بالقتال والاشتغال بالقتال لا يتيسر الا بالآلات وأدوات يحتاج فيها الى المال ور بما كان ذو المال عاجزا عن القتال وكان الشجاع القادر على القتال فقيرا عديم المال فلهذا أمر الله تعالى الاغنياء بان ينفقوا على الفقراء الذين يقدرون على القتال (والثانى) يروى انه لما نزل قوله تعالى الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص قال رجل من الحاضرين والله يارسول الله مالنا زاد وليس أحد يطعمنا فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن ينفقوا فى سبيل الله وان يتصدقوا وان لا يكفوا أيديهم عن الصدقة ولو بشق تمرة تحمل فى سبيل الله فيهلكوا فنزلت هذه الآية على وفق رسول الله صلى الله عليه وسلم واعلم أن الانفاق هو صرف المال الى وجوه المصالح فلذلك لا يقال فى المضيع انه منفق فاذا قيد الانفاق بذكر سبيل الله فالمراد به فى طريق الدين لان السبيل هو الطريق وسبيل الله هو دينه فكل ما أمر الله به فى دينه من الانفاق فهو داخل فى الآية سواء كان انفاقا فى حج أو عمرة أو كان جهادا بالنفس أو تجهيزا للغير أو كان انفاقا فى صلة الرحم أو فى الصدقات أو على العيال أو فى الزكوات والكفارات أو عمارة السبيل وغير ذلك الا أن الاقرب فى هذه الآية وقد تقدم ذكر

(فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) وهو فذلكة مقررة لما قبلها (واتقوا الله) فى شأن الانتصار واحذروا أن تعتدوا الى مالم يرخص لكم (واعلموا أن الله مع المتقين) فيحرسهم ويصلح شؤنهم بالنصر والتمكين (وأنفقوا فى سبيل الله) امر بالجهاد بالمال بعد الامر به بالانفس اى ولا تمسكوا كل الامساك

الجهادانه يرادبه الانفاق فى الجهاد بل قال وأنفقوا فى سبيل الله لوجهين (الاول) أن هذا كالتنبيه على العلة فى وجوب هذا الانفاق وذلك لان المال مال الله فيجب انفاقه فى سبيل الله ولان المؤمن اذا سمع ذكر الله اهتز ونشط فيسهل عليه انفاق المال (الثانى) أن هذه الآية انما نزلت وقت ذهاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى مكة لقضاء العمرة وكانت تلك العمرة لابد من أن تفضى الى القتال ان منعهم المشركون فكانت عمرة وجهادا واجتمع فيه المعنيان فلما كان الامر كذلك لاجرم قال تعالى وأنفقوا فى سبيل الله ولم يقل وأنفقوا فى الجهاد والعمرة ۞ أما قوله تعالى ولاتلقوا بأيديكم الى التهلكة ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال أبو عبيدة والزجاج التهلكة الهلاك يقال هلك يهلك هلاكا وهلكا وتهلكة قال المارزنجى لاأعلم فى كلام العرب مصدرا على تفعلة بضم العين الا هذا قال أبو على قد حكى سيبويه التضرة والتسترة وقد جاء هذا المثال اسما غير مصدر قال ولا نعلمه جاء صفة قال صاحب الكشاف ويجوز أن يقال أصله التهلكة كالتجربة والتبصرة على أنها مصدر هكذا فابدلت الضمة بالكسرة كما جاء الجوار فى الجوار وأقول انى لاتعجب كثيرا من تكلفات هؤلاء النحويين فى أمثال هذه المواضع وذلك انهم لو وجدوا شعرا مجهولا يشهد لما أرادوه فرحوا به واتخذه حجة قوية فورود هذا اللفظ فى كلام الله تعالى المشهود له من الموافق والمخالف بالفصاحة أولى بأن يدل على صحة هذه اللفظة واستقامتها (المسئلة الثانية) اتفقوا على ان الباء فى قوله بأيديكم تقتضى اما زيادة أونقصانا فقال قوم الباء زائدة والتقدير ولاتلقوا ايديكم الى التهلكة وهو كقولهم جذبت الثوب بالثوب وأخذت القلم بالقلم فهما لغتان مستعملتان مشهورتان أو المراد بالأيدى الانفس كقوله بما قدمت يداك أو بما كسبت أيديكم فالتقدير ولاتلقوا أنفسكم الى التهلكة وقال آخرون بل ههنا حذف والتقدير ولاتلقوا أنفسكم بأيديكم الى التهلكة (المسئلة الثالثة) قوله ولاتلقوا بأيديكم الى التهلكة اختلف المفسرون فيه فمنهم من قال انه راجع الى نفس النفقة ومنهم من قال انه راجع الى غيرها أما الاولون فذكروا فيه وجهين (الاول) أن لا ينفقوا فى مهمات الجهاد أموالهم فيستولى العدو عليهم ويهلكهم وكأنه قيل ان كنت من رجال الدين فانفق مالك فى سبيل الله وفى طلب مرضاته وان كنت من رجال الدنيا فانفق مالك فى دفع الهلاك والضرر عن نفسك (الوجه الثانى) انه تعالى لما أمره بالانفاق نهاه عن أن ينفق كل ماله فان انفاق كل المال يفضى الى التهلكة عند الحاجة الشديدة الى المأكول والمشروب والملبوس فكان المراد منه ماذكره فى قوله والذين اذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما وفى قوله ولاتجعل يدك مغلولة الى عنقك ولاتبسطها كل البسط وأما الذين قالوا المراد منه غير النفقة فذكروا فيه وجوها (أحدها) أن يخلوا بالجهاد فيتعرضوا للهلاك الذى هو عذاب النار فحثهم بذلك على التمسك بالجهاد وهو كقوله ليهلك من هلك عن بينة (وثانيها) المراد من قوله ولاتلقوا

(ولاتلقوا بايديكم الى التهلكة) بالاسراف وتضييع وجه المعاش أو بالكف عن الغزو والانفاق فيه فان ذلك مما يقوى العدو ويسلطهم عليكم ويؤيده ماروى عن أبى أيوب الانصارى رضى الله عنه أنه قال لما أعز الله الاسلام وكثر أهله رجعنا الى أهالينا وأموالنا نقيم فيهما ونصلحهما فنزلت أو بالامساك وحب المال فانه يؤدى الى الهلاك المؤبد ولذلك سمى البخل هلاكا وهو فى الاصل انتهاء الشئ فى الفساد والالقاء طرح الشئ وتعديته بالى لتضمنه معنى الانتهاء والباء مزيدة والمراد بالايدى الانفس والتهلكة مصدر كالتضرة والتسترة وهى والهلك والهلاك واحد أى لا توقعوا أنفسكم فى الهلاك وقيل معناه لاتجعلوها آخذة بأيديكم أولاتلقوا بايديكم أنفسكم اليها فحذف المفعول

بأيديكم الى التهلكة أى لاتقتحموا فى الحرب بحيث لاترجون النفع ولا يكون لكم فيه الاقتل أنفسكم فان ذلك لايحل وانما يجب أن يقتحم اذا طمع فى النكاية وان خاف القتل فاما اذا كان آيسا من النكاية وكان الاغلب انه مقتول فليس له أن يقدم عليه وهذا الوجه منقول عن البراء بن عازب ونقل عن أبى هريرة رضى الله عنه انه قال فى هذه الآية هو الرجل يستقل بين الصفين ومن الناس من طعن فى هذا التأويل وقال هذا القتل غير محرم واحتج عليه بوجوه (الاول) روى ان رجلا من المهاجرين حمل على صف العدو فصاح به الناس فألقى بيده الى التهلكة فقال أبو أيوب الانصارى نحن أعلم بهذه الآية وانما نزلت فينا صحبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونصرناه وشهدنا معه المشاهد فلما قوى الاسلام وكثر أهله رجعنا الى أهالينا وأموالنا وتصالحنا فكانت التهلكة الاقامة فى الاهل والمال وترك الجهاد (والثانى) روى الشافعى رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر الجنة فقال له رجل من الانصار أرأيت يارسول الله ان قتلت صابرا محتسبا قال عليه الصلاة والسلام لك الجنة فانغمس فى جماعة العدو فقتلوه بين يدى رسول الله وان رجلا من الانصار ألقى درعا كانت عليه حين ذكر النبى عليه الصلاة والسلام الجنة ثم انغمس فى العدو فقتلوه (والثالث) روى ان رجلا من الانصار تخلف عن بنى معاوية فرأى الطير عكوفا على من قتل من أصحابه فقال لبعض من معه سأتقدم الى العدو فيقتلوننى ولا أتخلف عن مشهد قتل فيه أصحابى ففعل ذلك فذكروا ذلك للنبى صلى الله عليه وسلم فقال فيه قولا حسنا (الرابع) روى ان قوما حاصروا حصنا فقاتل رجل حتى قتل فقيل ألقى بيده الى التهلكة فبلغ عمر بن الخطاب رضى الله عنه ذلك فقال كذبوا أليس يقول الله تعالى ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله ولمن نصر ذلك التأويل أن يجيب عن هذه الوجوه فيقول انا انما حرمنا القاء النفس فى صف العدو اذا لم يتوقع ايقاع نكاية منهم فاما اذا توقع فنحن نجوز ذلك فلم قلتم انه يوجد هذا المعنى فى هذه الوقائع (الوجه الثالث) فى تأويل الآية أن يكون هذا متصلا بقوله الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص أى فان قاتلوكم فى الشهر الحرام فقاتلوهم فيه فان الحرمات قصاص فجازوا اعتداءهم عليكم ولا تحملنكم حرمة الشهر على أن تستسلموا لمن قاتلكم فتهلكوا بترككم القتال فانكم بذلك تكونون ملقين بأيديكم الى التهلكة (الوجه الرابع) فى التأويل أن يكون المعنى أنفقوا فى سبيل الله ولا تقولوا انا نخاف الفقر ان أنفقنا فنهلك ولا يبقى معنا شئ فنهوا أن يجعلوا أنفسهم هالكين بالانفاق والمراد من هذا الجعل والالقاء الحكم بذلك كما يقال جعل فلان فلانا هالكا وألقاه فى الهلاك اذا حكم عليه بذلك (الوجه الخامس) ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة هو الرجل يصيب الذنب الذى يرى انه لاينفعه معه عمل فذاك هو القاء النفس فى التهلكة فالحاصل ان معناه النهى عن القنوط عن رحمة الله لان ذلك يحمل الانسان على ترك العبودية والاصرار على

الذنب (الوجه السادس) يحتمل أن يكون المراد وأنفقوا فى سبيل الله ولا تلقوا ذلك
الانفاق فى التهلكة والاحباط وذلك بأن تفعلوا بعد ذلك الانفاق فعلا يحبط ثوابه اما
بتذكير المنة أو بذكر وجوه الرياء والسمعة ونظيره قوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم * أما قوله
تعالى (وأحسنوا ان الله يحب المحسنين) ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا
فى ان المحسن مشتق من ماذا وفيه وجوه (الاول) انه مشتق من فعل الحسن وانه كثر
استعماله فيمن ينفع غيره بنفع حسن من حيث ان الاحسان حسن فى نفسه وعلى هذا
التقدير فالضرب والقتل اذا حسنا كان فاعلهما محسنا (الثانى) أنه مشتق من الاحسان
ففاعل الحسن لا يوصف بكونه محسنا الا اذا كان فعله حسنا واحسانا معا فالاشتقاق
انما يحصل من مجموع الامرين (المسئلة الثانية) قوله وأحسنوا فيه وجوه (أحدها) قال
الاصم أحسنوا فى فرائض الله (وثانيها) وأحسنوا فى الانفاق على من تلزمكم مؤنته
ونفقته والمقصود منه أن يكون ذلك الانفاق وسطا فلا تسرفوا ولا تقتروا وهذا هو
الاقرب لاتصاله بما قبله ويمكن حمل الآية على جميع الوجوه وأما قوله ان الله يحب المحسنين
فهو ظاهر وقد تقدم تفسيره مرارا * قوله تعالى (وأتموا الحج والعمرة لله فان
احصرتم فما استيسر من الهدى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله) فى الآية
مسائل (المسئلة الاولى) الحج فى اللغة عبارة عن القصد وانما يقال حج فلان الشئ اذا
قصده مرة بعد أخرى وأدام الاختلاف اليه والحجة بكسر الحاء السنة وانما قيل لها حجة
لان الناس يحجون فى كل سنة وأما فى الشرع فهو اسم لافعال مخصوصة منها أركان
ومنها أبعاض ومنها هيئات فالاركان ما لا يحصل التحلل حتى يأتى به والابعاض هى
الواجبات التى اذا ترك منها شئ يجبر بالدم والهيئات ما لا يجب الدم على تاركها والاركان
عندنا خمسة الاحرام والوقوف بعرفة والطواف بالبيت والسعى بين الصفا والمروة وفى
حلق الرأس أو تقصيره قولان أصحهما أنه نسك لا يحصل التحلل الا به وأما الابعاض فهى
الاحرام من الميقات والمقام بعرفة الى الغروب فى قول والبيتوتة بمزدلفة ليلة النحر فى
قول ورمى جمرة العقبة والبيتوتة بمنى ليالى التشريق فى قول ورمى أيامها وأما سائر اعمال
الحج فهى سنة وأما أركان العمرة فهى أربعة الاحرام والطواف والسعى وفى الحلق
قولان ثم المعتمر بعد ما فرغ من السعى فان كان معه هدى ذبحه ثم حلق أو قصر ولا يتوقف
التحلل على ذبح الهدى (المسئلة الثانية) قوله تعالى وأتموا أمر بالاتمام وهل هذا الامر
مطلق أو مشروط بالدخول فيه ذهب أصحابنا الى انه مطلق والمعنى افعلوا الحج والعمرة
على نعت الكمال والتمام (والقول الثانى) وهو قول أبى حنيفة رضى الله عنه ان هذا
الامر مشروط والمعنى ان من شرع فيه فليتمه قالوا ومن الجائز أن لا يكون الدخول فى
الشئ واجبا الا ان بعد الدخول فيه يكون اتمامه واجبا وفائدة هذا الخلاف ان العمرة
واجبة عند أصحابنا وغير واجبة عند أبى حنيفة رحمه الله حجة أصحابنا من وجوه (الحجة

وأحسنوا) أى أعمالكم
وأخلاقكم أو تفضلوا
على الفقراء (ان الله يحب
المحسنين) أى يريد بهم
الخير وقوله تعالى (وأتموا
الحج والعمرة لله) بيان
لوجوب اتمام افعالهما
عند التصدى لادائهما
وارشاد للناس الى تدارك
ما عسى يعتريهم من
العوارض المخلة بذلك من
الاحصار ونحوه من غير
تعرض لحالهما فى أنفسهما
من الوجوب وعدمه كما فى
قوله تعالى ثم أتموا الصيام
الى الليل فانه بيان لوجوب
مد الصيام الى الليل من غير
تعرض لوجوب أصله
وانما هو بقوله تعالى كتب
عليكم الصيام الآية كما أن
وجوب الحج بقوله تعالى
والله على حج البيت الآية
فان الامر باتمام فعل من
الافعال ليس أمرا بأصله
ولا مستلزما له أصلا فليس
فيه دليل على وجوب
العمرة قطعا

الاولى) قوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله وجه الاستدلال به أن الاتمام قد يراد به فعل الشئ كاملا تاما ويحتمل أن يراد به اذا شرعتم فى الفعل فأتموه واذا ثبت الاحتمال وجب أن يكون المراد من هذا اللفظ هو ذاك اما بيان الاحتمال فيدل عليه قوله تعالى واذا ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فأتمهن أى فعلهن على سبيل التمام والكمال وقوله تعالى ثم أتموا الصيام الى الليل أى فافعلوا الصيام تاما الى الليل وحمل اللفظ على هذا أولى من قول من قال المراد فاشرعوا فى الصيام ثم أتموه لان على هذا التقدير يحتاج الى الاضمار وعلى التقدير الذى ذكرناه لا يحتاج اليه فثبت ان قوله وأتموا الحج يحتمل أن يكون المراد منه الاتيان به على نعت الكمال والتمام فوجب حمله عليه أقصى مافى الباب انه يحتمل أيضا أن يكون المراد منه انكم اذا شرعتم فيه فأتموه الا أن حمل اللفظ على الوجه الاول أولى ويدل عليه وجوه (الاول) ان حمل الآية على الوجه الثانى يقتضى أن يكون هذا الامر مشروطا ويكون التقدير أتموا الحج والعمرة لله ان شرعتم فيهما وعلى التأويل الاول الذى نصرناه لا يحتاج الى اضمار هذا الشرط فكان ذلك أولى (الثانى) ان أهل التفسير ذكروا أن هذه الآية هى أول آية نزلت فى الحج فحملها على ايجاب الحج أولى من حملها على الاتمام بشرط الشروع فيه (الثالث) قرأ بعضهم وأقيموا الحج والعمرة لله وهذا وان كان قراءة شاذة جارية مجرى خبر الواحد لكنه بالاتفاق صالح لترجيح تأويل على تأويل (الرابع) ان الوجه الذى نصرناه يفيد وجوب الحج والعمرة ويفيد وجوب اتمامهما بعد الشروع فيهما والتأويل الذى ذكرتم لا يفيد الأصل الوجوب فكان الذى نصرناه أكبر فائدة فكان حمل كلام الله عليه أولى (الخامس) ان الباب باب العبادة فكان الاحتياط فيه أولى والقول بايجاب الحج والعمرة معا أقرب الى الاحتياط فوجب حمل اللفظ عليه (السادس) هب انا نحمل اللفظ على وجوب الاتمام لكننا نقول اللفظ دل على وجوب الاتمام جزما وظاهر الامر للوجوب فكان الاتمام واجبا جزما والاتمام مسبوق بالشروع ومالا يتم الواجب الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب فيلزم أن يكون الشروع واجبا فى الحج وفى العمرة (السابع) روى عن ابن عباس انه قال والذى نفسى بيده انها القرينتها فى كتاب الله أى ان العمرة لقرينة الحج فى الامر بهما فى كتاب الله يعنى فى هذه الآية فكان كقوله أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فهذا تمام تقرير هذه الحجة فان قيل قرأ على وابن مسعود والشعبى والعمرة لله بالرفع وهذا يدل على انهم قصدوا اخراج العمرة عن حكم الحج فى الوجوب قلنا هذا مدفوع من وجوه (الاول) ان هذه قراءة شاذة فلا تعارض القراءة المتواترة (الثانى) ان فيها ضعفا فى العربية لانها تقتضى عطف الجملة الاسمية على الجملة الفعلية (الثالث) ان قوله والعمرة لله معناه ان العمرة عبادة الله ومجرد كونها عبادة الله لا ينافى وجوبها والا وقع العارض بين مدلول القراءتين وهو غير جائز (الرابع) انه لما كان قوله والعمرة لله معناه والعمرة عبادة الله وجب أن يكون العمرة مأمورا بها لقوله تعالى وما أمروا الا

وادعاء ان الامر باتمامهما أمر بانشائهما تامين كاملين حسبما تقتضيه قراءة وأقيموا الحج والعمرة وان الامر للوجوب مالم يدل على خلافه دليل مما لا اسداد له ضرورة ان ليس البيان مقصورا على أفعال الحج المفروض حتى يتصور ذلك بل الحق أن تلك القراءة أيضا محمولة على المشهورة ناطقة بوجوب اقامة أفعالهما كما ينبغى من غير تعرض لحالهما فى أنفسهما فالمعنى أكملوا أركانهما وشرائطهما وسائر أفعالهما المعروفة شرعا لوجه الله تعالى من غير اخلال منكم بشئ منها هذا وقد قيل اتمامهما أن تحرم بهما من دويرة أهلك روى ذلك عن على وابن عباس وابن مسعود رضى الله عنهم

ليعبدوا الله والامر للوجوب وحينئذ يحصل المقصود (الحجة الثانية) فى وجوب العمرة ان قوله تعالى يوم الحج الاكبر يدل على وجوب حج أصغر على ماعليه حقيقة أفعل وماذاك الا العمرة بالاتفاق واذا ثبت ان العمرة حج وجب أن تكون واجبة لقوله تعالى وأتموا الحج ولقوله ولله على الناس حج البيت (الحجة الثالثة) فى المسئلة أحاديث منها ماأورده ابن الجوزى فى المتفق بين الصحيحين أن جبريل عليه السلام سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الاسلام فقال أن تشهد أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله وأن تقيم الصلاة وتؤتى الزكاة وتصوم رمضان وتحج وتعتمر وروى النعمان بن سالم عن عمر بن أوس عن أبى رزين أنه سأل النبى عليه الصلاة والسلام فقال ان أبى شيخ كبير أدرك الاسلام ولا يستطيع الحج والعمرة ولا الظعن فقال عليه الصلاة والسلام حج عن أبيك واعتمر فامر بهما والامر للوجوب ومنها ماروى ابن سيرين عن زيد بن ثابت أنه عليه الصلاة والسلام قال الحج والعمرة فرضان لا يضرك بايهما بدأت ومنها ماروت عائشة رضى الله عنها بنت طلحة عن عائشة أم المؤمنين قالت قلت يارسول الله هل على النساء جهاد فقال عليه الصلاة والسلام عليهن جهاد لاقتال فيه الحج والعمرة (الحجة الرابعة) فى وجوب العمرة قال الشافعى رضى الله عنه اعتمر النبى صلى الله عليه وسلم قبل الحج ولو لم تكن العمرة واجبة لكان الاشبه أن يبادر الى الحج الذى هو واجب وحجة من قال العمرة ليست واجبة وجوه (الحجة الاولى) قصة الاعرابى الذى سأل الرسول عليه الصلاة والسلام عن أركان الاسلام فعلمه الصلاة والزكاة والحج والصوم فقال الاعرابى هل على غير هذا قال لا الا أن تطوع فقال الاعرابى لا أزيد على هذا ولا أنقص فقال عليه الصلاة والسلام أفلح الاعرابى ان صدق وقال عليه الصلاة والسلام بنى الاسلام على خمس شهادة أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله واقام الصلاة وايتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت وقال عليه الصلاة والسلام صلوا خمسكم وزكوا أموالكم وحجوا بيتكم تدخلوا جنة ربكم فهذه أخبار مشهورة كالمتواترة فلا يجوز الزيادة عليها ولا ردها وعن محمد بن المنكدر عن جابر ابن عبد الله عن النبى صلى الله عليه وسلم انه سئل عن العمرة أواجبة هى أم لا فقال لا وان تعتمر خير لك وعن معاوية الضرير عن أبى صالح الحنفى عن أبى هريرة رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قال الحج جهاد والعمرة تطوع (والجواب) من وجوه (أحدها) ان ماذكرتم أخبار آحاد فلا تعارض القرآن (وثانيها) لعل العمرة ما كانت واجبة عند ماذكر الرسول عليه الصلاة والسلام تلك الاحاديث ثم نزل بعدها قوله وأتموا الحج والعمرة لله وهذا هو الاقرب لان هذه الآية انما نزلت فى السنة السابعة من الهجرة (وثالثها) ان قصة الاعرابى مشتملة على ذكر الحج وليس فيها بيان تفصيل الحج وقد بينا ان العمرة حج لانها هى الحج الاصغر فلا تكون هى منافية لوجوب العمرة وأما حديث محمد بن المنكدر فقالوا رواية حجاج بن أرطاة وهو ضعيف (المسئلة الثالثة) اعلم أن الحج

على ثلاثة أقسام الافراد والقران والتمتع فالافراد أن يحج ثم بعد الفراغ منه يعتمر من أدنى الحل أو يعتمر قبل أشهر الحج ثم يحج فى تلك السنة والقران أن يحرم بالحج والعمرة معا فى أشهر الحج بأن ينويهما بقلبه وكذلك لو أحرم بالعمرة فى أشهر الحج ثم قبل الطواف ادخل عليها الحج يصير قارنا والتمتع هو أن يحرم بالعمرة فى أشهر الحج ويأتى بأعمالها ثم يحج فى هذه السنة وانما سمى تمتعا لانه يستمتع بمحظورات الاحرام بعد التحلل عن العمرة قبل أن يحرم بالحج اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس فى الافضل من هذه الثلاثة فقال الشافعى رضى الله عنه أفضلها الافراد ثم التمتع ثم القران وقال فى اختلاف الحديث التمتع أفضل من الافراد وبه قال مالك رضى الله عنه وقال أبو حنيفة رضى الله عنه القران أفضل ثم الافراد ثم التمتع وهو قول المزنى وأبى اسحق والمروزى من أصحابنا وقال أبو يوسف ومحمد القران أفضل ثم التمتع ثم الافراد حجة الشافعى رضى الله عنه فى أن الافراد أفضل من وجوه (الاول) التمسك بقوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله والاستدلال به من ثلاثة أوجه (الاول) ان الآية اقتضت عطف العمرة على الحج والعطف يستدعى المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه والمغايرة لاتحصل الاعند الافراد فاما عند القران فالموجود شىء واحد وهو حج وعمرة وذلك مانع من صحة العطف (الثانى) قوله وأتموا الحج والعمرة لله يقتضى الافراد بدليل انه قال تعالى فان أحصرتم فما استيسر من الهدى والقارن يلزمه هديان عند الحصر وأيضا انه تعالى أوجب على الحلق عند الاداء فدية واحدة والقارن يلزمه فديتان عند الحصر (الثالث) هذه الآية تدل على وجوب الاتمام والاتمام لايحصل الاعند الافراد ويدل عليه وجهان (الاول) ان السفر مقصود فى الحج بدليل ان من أوصى بأن يحج عنه فانه يحج من وطنه ولولا أن السفر مقصود فى الحج لكان يحج عنه من أدنى المواقيت ويدل عليه أيضا أنهم قالوا لو نذر أن يحج ماشيا وحج راكبا يلزمه دم فثبت أن السفر مقصود والقران يقتضى تقليل السفر لان بسببه يصير السفر ان سفرا واحدا فثبت أن الاتمام لايحصل الابالافراد (الثانى) ان الحج لامعنى له الازيارة بقاع مكرمة ومشاهد مشرفة والحاج زائر الله والله تعالى مزوره ولاشك انه كلما كانت الزيارة والخدمة أكثر كان موقعهما عند المخدوم أعظم وعند القران تنقلب الزيارتان زيارة واحدة بل الحق أن جملة أنواع الطاعات فى الحج وفى العمرة تكرر عند الافراد وتصير واحدة عند القران فثبت أن الافراد أقرب الى التمام فكان الافراد ان لم يكن واجبا عليكم بحكم هذه الآية فلا أقل من كونه أفضل (الحجة الثانية) فى بيان ان الافراد أفضل ان الافراد يقتضى كونه آتيا بالحج مرة ثم بالعمرة بعد ذلك فتكون الاعمال الشاقة فى الافراد أكثر فوجب أن يكون أفضل لقوله عليه السلام أفضل الاعمال أحمزها أى أشقها (الحجة الثالثة) انه عليه السلام كان مفردا فوجب أن يكون الافراد أفضل أما قولنا انه كان مفردا فاعلم ان الصحابة اختلفت رواياتهم فى هذا المعنى فروى مسلم فى صحيحه

عن عائشة رضى الله عنها ان النبى صلى الله عليه وسلم أفرد بالحج وروى جابر وابن عمر انه أفرد وأما أنس فقد روى عنه انه قال كنت واقفا عند جران ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان لعابها يسيل على كتفى فسمعته يقول لبيك بحج وعمرة معاشر الشافعى رضى الله عنه رجح رواية عائشة رضى الله عنها وجابر وابن عمر على رواية أنس من وجوه (أحدها) بحال الرواة أما عائشة فلانها كانت عالمة ومع علمها كانت أشد الناس التصاقا برسول الله صلى الله عليه وسلم وأشد الناس وقوفا على أحواله وأما جابر فانه كان أقدم صحبة للرسول صلى الله عليه وسلم من أنس وان أنسا كان صغيرا فى ذلك الوقت قليل العلم وأما ابن عمر فانه كان مع فقهه أقرب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من غيره لان أخته حفصة كانت زوجة النبى صلى الله عليه وسلم (والثانى) أن عدم القران متأكد بالاستصحاب (والثالث) ان الافراد يقتضى تكثير العبادة والقران يقتضى تقليلها فكان الحاق الافراد بالنبى عليه الصلاة والسلام أولى واذا ثبت أن النبى صلى الله عليه وسلم كان مفردا وجب أن يكون الافراد أفضل لانه عليه الصلاة والسلام كان يختار الافضل لنفسه ولانه قال خذوا عنى مناسككم أى تعلموا منى (الحجة الرابعة) ان الافراد يقتضى تكثير العبادة والقران يقتضى تقليلها فكان الاول أولى لان المقصود من خلق الجن والانس هو العبادة وكلما كان أفضى الى تكثير العبادة كان أفضل حجة أبى حنيفة رضى الله عنه من وجوه (الحجة الاولى) التمسك بقوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله وهذا اللفظ يحتمل أن يكون المراد منه ايجاب كل واحد منهما أو يكون المراد منه ايجاب الجمع بينهما على سبيل التمام فلو حملناه على الاول لا يفيد الثانى ولو حملناه على الثانى أفاد الاول فكان الثانى أكثر فائدة فوجب حمل اللفظ عليه لان الاولى حمل كلام الله على ما يكون أكثر فائدة (الحجة الثانية) ان القران جمع بين النسكين فوجب أن يكون أفضل من الاتيان بنسك واحد (الحجة الثالثة) ان فى القران مسارعة الى النسكين وفى الافراد ترك مسارعة الى أحد النسكين فوجب أن يكون القران أفضل لقوله وسارعوا (والجواب عن الاول) انا بينا أن هذه الآية تدل من ثلاثة أوجه دلالة ما هو أكثر فائدة على الافراد وأما ماذكرتموه فمجرد حسن ظن حيث قلتم حمل اللفظ على ما هو أكثر فائدة أولى واذا كان كذلك كان الترجيح لقولنا (والجواب عن الثانى والثالث) أن كل ما يفعله القارن يفعله المفرد أيضا الا ان القران كانه حيلة فى اسقاط الطاعة فينتهى الامر فيه أن يكون مرخصا فيه فاما أن يكون أفضل فلا وبالجملة فالشافعى رضى الله عنه لا يقول ان الحجة المفردة بلا عمرة أفضل من الحجة المقرونة لكنه يقول من أتى بالحج فى وقته ثم بالعمرة فى وقتها فمجموع هذين الامرين أفضل من الاتيان بالحجة المقرونة (المسئلة الرابعة) فى تفسير الاتمام فى قوله وأتموا الحج والعمرة لله وفيه وجوه (أحدها) روى عن على وابن مسعود أن اتمامهما ان يحرم من دويرة أهله (وثانيها) قال أبو مسلم المعنى أن من نوى الحج والعمرة لله وجب عليه

الاتمام قال ويدل على صحة هذا التأويل أن هذه الآية انما نزلت بعد ان منع الكفار النبي صلى الله عليه وسلم فى السنة الماضية عن الحج والعمرة فالله تعالى أمر رسوله فى هذه الآية ان لا يرجع حتى يتم هذا الفرض ويحصل من هذا التأويل فائدة فقهية وهى ان تطوع الحج والعمرة كفرضيهما فى وجوب الاتمام (وثالثها) قال الاصم ان الله تعالى فرض الحج والعمرة ثم أمر عباده أن يتموا الآداب المعتبرة وذكر الشيخ الامام أبو حامد الغزالى رحمه الله فى كتاب الاحياء ما يتعلق بهذا الباب فقال الامور المعتبرة قبل الخروج الى الاحرام ثمانية (الاول) فى المال فينبغى أن يبدأ بالتوبة ورد المظالم وقضاء الديون واعداد النفقة لكل من تلزمه نفقته الى وقت الرجوع ويرد ما عنده من الودائع ويستصحب من المال الطيب الحلال ما يكفيه لذهابه وايابه من غير تقتير بل على وجه يمكنه مع التوسع فى الزاد والرفق بالفقراء ويتصدق بشئ قبل خروجه ويشترى لنفسه دابة قوية على الحمل أو يكتريها فان اكتراها فليظهر للمكارى كل ما يحصل رضاه فيه (الثانى) فى الرفيق فينبغى أن يلتمس رفيقا صالحا للخير معينا محبا عليه ان نسى ذكره وان ذكر ساعده وان جبن شجعه وان عجز قواه وان ضاق صدره صبره وأما الاخوان والرفقاء المقيمون فيودعهم ويلتمس أدعيتهم فان الله تعالى جعل فى دعائهم خيرا والسنة فى الوداع أن يقول استودع الله دينك وأمانتك وخواتيم عملك (الثالثة) فى الخروج من الدار فاذا هم بالخروج صلى ركعتين يقرأ فى الاولى بعد الفاتحة قل يا أيها الكافرون وفى الثانية الاخلاص وبعد الفراغ يتضرع الى الله بالاخلاص (الرابعة) اذا حصل على باب الدار قال بسم الله توكلت على الله لا حول ولا قوة الا بالله وكلما كانت الدعوات أزيد كانت أولى (الخامسة) فى الركوب فاذا ركب الراحلة قال بسم الله وبالله والله أكبر توكلت على الله لا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن سبحان الذى سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين وانا الى ربنا لمنقلبون (السادسة) فى النزول والسنة أن يكون أكثر سيره بالليل ولا ينزل حتى يحمى النهار واذا نزل صلى ركعتين ودعا الله كثيرا (السابعة) ان قصده عدوا وسبع فى ليل أو نهار فليقرأ آية الكرسى وشهد الله والاخلاص والمعوذتين ويقول تحصنت بالله العظيم واستعنت بالحى الذى لا يموت (الثامنة) مهما علا شرفا من الارض فى الطريق فيستحب أن يكبر ثلاثا (التاسعة) أن لا يكون هذا السفر مشوبا بشئ من أثر الاغراض العاجلة كالتجارة وغيرها (العاشرة) أن يصون الانسان لسانه عن الرفث والفسوق والجدال ثم بعد الاتيان بهذه المقدمات يأتى بجميع أركان الحج على الوجه الاصح الاقرب الى موافقة الكتاب والسنة ويكون غرضه فى كل هذه الامور ابتغاء مرضاة الله تعالى فقوله وأتموا الحج والعمرة كلمة شاملة جامعة لهذه المعانى فاذا أتى العبد بالحج على هذا الوجه كان متبعا ملة ابراهيم حيث قال تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فأتمهن (الوجه الرابع) فى تفسير قوله تعالى

وأتموا الحج والعمرة لله أن المراد أفردوا كل واحد منهما بسفر وهذا تأويل من قال بالافراد وقد بيناه بالدليل وهذا التأويل يروى عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه وقد يروى مرفوعا عن أبي هريرة وكان عمر يترك القران والتمتع ويذكر أن ذلك أتم للحج والعمرة وان يعتمر في غير شهور الحج فان الله تعالى يقول الحج أشهر معلومات وروى نافع عن ابن عمر أنه قال فرقوا بين حجكم وعمرتكم (المسئلة الخامسة) قرأ نافع وابن عامر وابن كثير وأبو عمرو وأبو بكر عن عاصم الحج بفتح الحاء في كل القرآن وهي لغة الحجاز وقرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم بالكسر في آل عمران قال الكسائي وهما لغتان بمعنى واحد كرطل ورطل وقيل بالفتح المصدر وبالكسر الاسم * وقوله تعالى فان أحصرتم قال أحمد بن يحيى أصل الحصر والاحصار الحبس ومنه يقال للذي لا يبوح بسره حصر لانه حبس نفسه عن البوح والحصر احتباس الغائط والحصير الملك لانه كالمحبوس بين الحجاب وفي شعر لبيد جن لدى باب الحصير قيام * والحصير معروف سمي به لانضمام بعض أجزائه الى بعض تشبيها باحتباس الشئ مع غيره اذا عرفت هذا فنقول اتفقوا على أن لفظ الحصر مخصوص بمنع العدو اذا منعه عن مراده وضيق عليه اما لفظ الاحصار فقد اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال (الاول) وهو اختيار أبي عبيدة وابن السكيت والزجاج وابن قتيبة وأكثر أهل اللغة أنه مختص بالمرض قال ابن السكيت يقال احصره المرض اذا منعه من السفر وقال ثعلب في فصيح الكلام أحصر بالمرض وحصر بالعدو (والقول الثاني) أن لفظ الاحصار يفيد الحبس والمنع سواء كان بسبب العدو أو بسبب المرض وهو قول الفراء (والقول الثالث) أنه مختص بالمنع الحاصل من جهة العدو وهو قول الشافعي رضي الله عنه وهو المروي عن ابن عباس وابن عمر فانهما قالا لا حصر الا حصر العدو وأكثر أهل اللغة يردون هذا القول على الشافعي رضي الله عنه وفائدة هذا البحث تظهر في مسئلة فقهية وهي انهم اتفقوا على أن حكم الاحصار عند حبس العدو ثابت وهل يثبت بسبب المرض وسائر الموانع قال أبو حنيفة رضي الله عنه يثبت وقال الشافعي لا يثبت وحجة أبي حنيفة ظاهرة على مذهب أهل اللغة وذلك لان أهل اللغة رجلان (أحدهما) الذين قالوا الاحصار مختص بالحبس الحاصل بسبب المرض فقط وعلى هذا المذهب تكون هذه الآية نصا صريحا في أن احصار المرض يفيد هذا الحكم (والثاني) الذين قالوا الاحصار اسم لمطلق الحبس سواء كان حاصلا بسبب المرض أو بسبب العدو وعلى هذا القول حجة أبي حنيفة تكون ظاهرة أيضا لان الله تعالى علق الحكم على مسمى الاحصار فوجب أن يكون الحكم ثابتا عند حصول الاحصار سواء حصل بالعدو أو بالمرض وأما على القول الثالث وهو أن الاحصار اسم للمنع الحاصل بالعدو فهذا القول باطل باتفاق أهل اللغة وبتقدير ثبوته فنحن نقيس المرض على العدو بجامع دفع الحرج وهذا قياس جلي ظاهر فهذا تقرير قول أبي حنيفة رضي الله عنه وهو ظاهر قوي وأما تقرير مذهب الشافعي

هو جعل نفقتهما حلالا وقيل ان تخلصوهما للعبادة ولا تشوبوهما بشئ من الاغراض الدنيوية وأيا ما كان فلا تعرض في الآية الكريمة لوجوب العمرة أصلا وأما ما روى أن ابن عباس رضي الله عنه قال ان العمرة لقرينة الحج وقول عمر رضي الله عنه هديت لسنة نبيك حين قال له رجل وجدت الحج والعمرة مكتوبين علي أهللت بهما وفي رواية فأهللت بهما جميعا فبمعزل من افادة الوجوب مع كونه معارضا بما روى عن جابر أنه قال يا رسول الله العمرة واجبة مثل الحج قال لا ولكن أن تعتمر خير لك وبقوله عليه السلام الحج جهاد والعمرة تطوع

فتدبر (فان أحصرتم) أي منعتم من الحج يقال حصره العدو وأحصره اذا حبسه ومنعه من المضي لوجهه مثل صده وأصده والمراد منع العدو عند مالك والشافعي رضي الله عنهما لقوله تعالى فاذا أمنتم ولنزوله في الحديبية

رضى الله عنه فهو أنا ندعى أن المراد بالاحصار فى هذه الآية منع العدو فقط والروايات المنقولة عن أهل اللغة معارضة بالروايات المنقولة عن ابن عباس وابن عمر ولاشك أن قولهما أولى لتقدمهما على هؤلاء الادبى فى معرفة اللغة وفى معرفة تفسير القرآن ثم انا بعد ذلك نؤكد هذا القول بوجوه من الدلائل (الحجة الاولى) أن الاحصار افعال من الحصر والافعال تارة يجىء بمعنى التعدية نحو ذهب زيد واذهبته أنا ويجىء بمعنى صار ذا كذا نحو أغد البعير اذا صار ذا غدة وأجرب الرجل اذا صار ذا ابل جربى ويجىء بمعنى وجدته بصفة كذا نحو أحمدت الرجل أى وجدته محمودا والاحصار لايمكن أن يكون للتعدية فوجب اماحمله على الصيرورة أوعلى الوجدان والمعنى أنهم صاروا محصورين أووجد وامحصورين ثم ان أهل اللغة اتفقوا على أن المحصور هو الممنوع بالعدو لابالمرض فوجب أن يكون معنى الاحصار هو انهم صاروا ممنوعين بالعدو أووجدوا ممنوعين بالعدو وذلك يؤكد مذهبنا (الحجة الثانية) أن الحصر عبارة عن المنع وانما يقال للانسان انه ممنوع من فعله ومحبوس عن مراده اذا كان قادرا عن ذلك الفعل متمكنا منه ثم انه منعه مانع عنه والقدرة عبارة عن الكيفية الحاصلة بسبب اعتدال المزاج وسلامة الاعضاء وذلك مفقود فى حق المريض فهو غير قادر البتة على الفعل فيستحيل الحكم عليه بأنه ممنوع لان احالة الحكم على المانع تستدعى حصول المقتضى أما اذا كان ممنوعا بالعدو فههنا القدرة على الفعل حاصلة الاأنه تعذر الفعل لاجل مدافعة العدو فصح ههنا أن يقال انه ممنوع من الفعل فثبت أن لفظة الاحصار حقيقة فى العدو ولايمكن أن تكون حقيقة فى المرض (الحجة الثالثة) أن معنى قوله أحصرتم أى حبستم ومنعتم والحبس لابدله من حابس والمنع لابدله من مانع ويمتنع وصف المرض بكونه حابسا ومانعا لان الحبس والمنع فعل واضافة الفعل الى المرض محال عقلا لان المرض عرض لايبقى زمانين فكيف يكون فاعلا وحابسا ومانعا أما وصف العدو بانه حابس ومانع فوصف حقيقى وحمل الكلام على حقيقته أولى من حمله على مجازه (الحجة الرابعة) أن الاحصار مشتق من الحصر ولفظ الحصر لااشعار فيه بالمرض فلفظ الاحصار وجب أن يكون خاليا عن الاشعار بالمرض قياسا على جميع الالفاظ المشتقة (الحجة الخامسة) أنه تعالى قال بعد هذه الآية فمن كان منكم مريضا أوبه أذى من رأسه فعطف عليه المريض فلوكان المحصر هو المريض أومن يكون المريض داخلا فيه لكان هذا عطفا للشىء على نفسه فان قيل انه خص هذا المرض بالذكر لان له حكما خاصا وهو حلق الرأس فصار تقدير الآية ان منعتم بمرض تحللتم بدم وان تأذى رأسكم بمرض حلقتم وكفرتم قلنا هذا وان كان حسنا لهذا الغرض الاأنه مع ذلك يلزم عطف الشىء على نفسه أما اذا لم يكن المحصر مفسرا بالمريض لم يلزم عطف الشىء على نفسه فكان حمل المحصر على غير المريض يوجب خلو الكلام عن هذا الاستدلال فكان ذلك أولى (الحجة السادسة) قال تعالى فى آخر الآية فاذا أمنتم فمن تمتع بالعمرة الى الحج

ولقول ابن عباس لاحصر الاحصر العدو وكل منع من عدو أومرض أوغيرهما عند أبى حنيفة رضى الله عنه لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم من كسر أوعرج فعليه الحج من قابل

ولفظ الامن انما يستعمل فى الخوف من العدو لافى المرض فانه يقال فى المرض شفى وعفى ولا يقال أمن فان قيل لانسلم أن لفظ الامن لا يستعمل الا فى الخوف فانه يقال أمن المريض من الهلاك وأيضا خصوص آخر الآية لا يقدح فى عموم أولها قلنا لفظ الامن اذا كان مطلقا غير مقيد فانه لا يفيد الا الامن من العدو وقوله خصوص آخر الآية لا يمنع من عموم أولها قلنا بل يوجب لان قوله فاذا أمنتم ليس فيه بيان أنه حصل الامن مماذا فلا بد وأن يكون المراد حصول الامن من شئ تقدم ذكره والذى تقدم ذكره هو الاحصار فصار التقدير فاذا أمنتم من ذلك الاحصار ولما ثبت أن لفظ الامن لا يطلق الا فى حق العدو وجب أن يكون المراد من هذا الاحصار منع العدو فثبت بهذه الدلائل أن الاحصار المذكور فى الآية هو منع العدو فقط أما قول من قال انه منع المرض صاحبه خاصة فهو باطل بهذه الدلائل وفيه دليل آخر وهو أن المفسرين أجمعوا على أن سبب نزول هذه الآية أن الكفار أحصروا النبى صلى الله عليه وسلم بالحديبية والناس وان اختلفوا فى أن الآية النازلة فى سبب هل تتناول غير ذلك السبب الا أنهم اتفقوا على أنه لا يجوز أن يكون ذلك السبب خارجا عنه فلو كان الاحصار اسما لمنع المرض لكان سبب نزول الآية خارجا عنها وذلك باطل بالاجماع فثبت بما ذكرنا أن الاحصار فى هذه الآية عبارة عن منع العدو واذا ثبت هذا فنقول لا يمكن قياس منع المرض عليه و بيانه من وجهين (الاول) أن كلمة ان شرط عند أهل اللغة وحكم الشرط انتفاء المشروط عند انتفائه ظاهرا فهذا يقتضى أن لا يثبت الحكم الا فى الاحصار الذى دلت الآية عليه فلو أثبتنا هذا الحكم فى غيره قياسا كان ذلك نسخا للنص بالقياس وهو غير جائز (الوجه الثانى) أن الاحرام شرع لازم لا يحتمل النسخ قصدا ألا ترى أنه اذا جامع امرأته حتى فسد حجه لم يخرج من احرامه وكذلك لو فاته الحج حتى لزمه القضاء والمرض ليس كالعدو ولان المريض لا يستفيد بتحلله ورجوعه أمنا من مرضه أما المحصر بالعدو فانه خائف من القتل ان أقام فاذا رجع فقد تخلص من خوف القتل فهذا ما عندى فى هذه المسئلة على ما يليق بالتفسير * أما قوله تعالى فما استيسر من الهدى ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال القفال رحمه الله فى الآية اضمار والتقدير فحللتم فما استيسر وهو كقوله فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر أى فافطر فعدة وفيها اضمار آخر وذلك لان قوله فما استيسر من الهدى كلام غير تام لا بد فيه من اضمار ثم فيه احتمالان (أحدهما) أن يقال محل ما رفع والتقدير فواجب عليكم ما استيسر (والثانى) قال الفراء لو نصبت على معنى اهدوا ما تيسر كان صوابا وأكثر ما جاء فى القرآن من أشباهه مرفوع (المسئلة الثانية) استيسر بمعنى تيسر ومثله استعظم أى تعظم واستكبر أى تكبر واستصعب أى تصعب (المسئلة الثالثة) الهدى جمع هدية كما تقول تمر وتمرة قال أحمد بن يحيى أهل الحجاز يخففون الهدى وتميم تثقله فيقولون هدية وهدى ومطية ومطى قال الشاعر

(فما استيسر من الهدى) أى فعليكم أو فالواجب ما استيسر أو فاهدوا ما استيسر والمعنى أن المحرم اذا أحصر وأراد أن يتحلل تحلل بذبح هدى تيسر عليه من بدنة أو بقرة أو شاة حيث أحصر عند الاكثر وعند نا يبعث به الى الحرم و يجعل للمبعوث بيده يوم أمار فاذا جاء اليوم وظن أنه ذبح تحلل لقوله تعالى

حلفت برب مكة والمصلى ❊ واعناق الهدى مقلدات

ومعنى الهدى ما يهدى الى بيت الله عز وجل تقربا اليه بمنزلة الهدية يهديها الانسان الى غيره تقربا اليه ثم قال على وابن عباس والحسن وقتادة الهدى أعلاه بدنة وأوسطه بقرة وأخسه شاة فعليه ما تيسر من هذه الاجناس (المسئلة الرابعة) المحصر اذا كان عالما بالهدى هل له بدل ينتقل اليه للشافعى رضى الله عنه فيه قولان (أحدهما) لا بدل له و يكون الهدى فى ذمته أبدا و به قال ابو حنيفة رضى الله عنه والحجة فيه أنه تعالى أوجب على المحصر الهدى على التعيين وما أثبت له بدلا (والثانى) أن له بدلا ينتقل اليه وهو قول أحمد فاذا قلنا بالقول الاول هل له أن يتحلل فى الحال أو يقيم على احرامه فيه قولان (احدهما) أنه يقيم على احرامه حتى يجده وهو قول أبى حنيفة و يدل عليه ظاهر الآية (والثانى) أن يتحلل فى الحال للمشقة وهو الاصح فاذا قلنا بالقول الثانى ففيه اختلافات كثيرة وأقربها أن يقال يقوم الهدى بالدراهم و يشترى بها طعام و يؤدى وانما قلنا ذلك لانه أقرب الى الهدى (المسئلة الخامسة) المحصر اذا أراد التحلل وذبح وجب أن ينوى التحلل عند الذبح ولا يتحلل البتة قبل الذبح (المسئلة السادسة) اختلفوا فى العمرة فأكثر الفقهاء قالوا حكمها فى الاحصار كحكم الحج وعن ابن سيرين أنه لا احصار فيه لانه غير موقت وهذا باطل لان قوله تعالى فان أحصرتم مذكور عقيب الحج والعمرة فكان عائدا اليهما ❊ أما قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله ففيه مسائل (المسئلة الاولى) فى الآية حذف لان الرجل لا يتحلل ببلوغ الهدى محله بل لا يحصل التحلل الا بالنحر فتقدير الآية حتى يبلغ الهدى محله و ينحر فاذا نحر فاحلقوا (المسئلة الثانية) قال الشافعى رضى الله عنه يجوز اراقة دم الاحصار لا فى الحرم بل حيث حبس وقال أبو حنيفة رضى الله عنه لا يجوز ذلك الا فى الحرم ومنشأ الخلاف البحث فى تفسير هذه الآية فقال الشافعى رضى الله عنه المحل فى هذه الآية اسم للزمان الذى يحصل فيه التحلل وقال أبو حنيفة انه اسم للمكان ❊ حجة الشافعى رضى الله عنه من وجوه (الاول) أنه عليه السلام أحصر بالحديبية ونحر بها والحديبية ليست من الحرم قال أصحاب أبى حنيفة انه انما أحصر فى طرف الحديبية الذى هو أسفل مكة وهو من الحرم قال الواقدى الحديبية على طرف الحرم على تسعة أميال من مكة أجاب القفال رحمه الله فى تفسيره عن هذا السؤال فقال الدليل على أن نحر ذلك الهدى ما وقع فى الحرم قوله تعالى هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام والهدى معكوفا ان يبلغ محله فبين تعالى أن الكفار منعوا النبى صلى الله عليه وسلم عن ابلاغ الهدى محله الذى كان يريده فدل هذا على أنهم نحروا ذلك الهدى فى غير الحرم (الحجة الثانية) ان المحصر سواء كان فى الحل أو فى الحرم فهو مأمور بنحر الهدى فوجب أن يتمكن فى الحل والحرم من نحر الهدى (بيان المقام الاول) أن قوله فان أحصرتم يتناول كل من كان محصرا سواء كان فى الحل أو فى الحرم وقوله بعد ذلك فما

(ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله) أى لا تحلوا حتى تعلموا أن الهدى المبعوث الى الحرم بلغ مكانه الذى يجب أن ينحر فيه وحمل الاولون بلوغ الهدى محله على ذبحه حيث يحل ذبحه فيه حلا كان أو حرما ومرجعهم فى ذلك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ذبح عام الحديبية بها وهى من الحل قلنا كان محصره عليه الصلاة والسلام طرف الحديبية الذى الى أسفل مكة وهو من الحرم وعن الزهرى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نحر هديه فى الحرم وقال الواقدى الحديبية هى طرف الحرم على تسعة أميال من مكة والمحل بالكسر يطلق على المكان والزمان والهدى جمع هدية كجدى وجدية وقرئ من الهدى جمع هدية كمطى ومطية

استيسر من الهدى معناه فما استيسر من الهدى نحره واجب أو معناه فانحروا ما استيسر
من الهدى وعلى التقديرين ثبت أن هذه الآية دالة على أن نحر الهدى واجب على
المحصر سواء كان محصرا فى الحل أو فى الحرم واذا ثبت هذا وجب أن يكون له الذبح
فى الحل والحرم لان المكلف بالشئ أول درجاته أن يجوز له فعل المأمور به واذا كان
كذلك وجب أن يكون المحصر قادرا على اراقة الدم حيث أحصر (الحجة الثالثة) أن الله
سبحانه انما مكن المحصر من التحلل بالذبح ليتمكن من تخليص النفس عن خوف العدو
فى الحال فلو لم يجز النحر الا فى الحرم وما لم يحصل النحر لا يحصل التحلل بدلالة الآية فعلى هذا
التقدير وجب أن لا يحصل التحلل فى الحال وذلك يناقض ما هو المقصود من شرع هذا
الحكم ولان الموصل للنحر الى الحرم ان كان هو فقد نفى الخوف وكيف يؤمن بهذا الفعل
مع قيام الخوف وان كان غيره فقد لا يجد ذلك الغير فاذا يفعل حجة أبى حنيفة رضى الله
عنه من وجوه (الاول) أن المحل بكسر عين الفعل عبارة عن المكان كالمسجد والمجلس
فقوله حتى يبلغ الهدى محله يدل على أنه غير بالغ فى الحال الى مكان الحل وهو عندكم بالغ
محله فى الحال (جوابه) المحل عبارة عن الزمان وان من المشهور أن محل الدين هو وقت
وجوبه (الثانى) هب أن لفظ المحل يحتمل المكان والزمان الا أن الله تعالى أزال هذا
الاحتمال بقوله ثم محلها الى البيت العتيق وفى قوله هديا بالغ الكعبة ولا شك ان المراد منه
الحرم فان البيت عينه لا يراق فيه الدماء (جوابه) قال الشافعى رضى الله عنه كل ما وجب
على المحرم فى ماله من بدنة وجزاء هدى فلا يجزى الا فى الحرم لمساكين أهله الا فى موضعين
(أحدهما) من ساق هديا فعطب فى طريقه ذبحه وخلى بينه وبين المساكين (والثانى) دم
المحصر بالعدو فانه ينحر حيث حبس فالآيات التى ذكرتموها فى سائر الدماء فلم قلتم انها
تتناول هـذه الصورة قالوا الهدى سمى هديا لانه جار مجرى الهدية التى يبعثها
العبد الى ربه والهدية لا تكون هدية الا اذا بعثها المهدى الى دار المهدى اليه وهذا
المعنى لا يتصور الا بجعل موضع الهدى هو الحرم (جوابه) هذا التمسك بالاسم ثم هو محمول
على الافضل عند القدرة (الرابع) أن سائر دماء الحج كلها قربة كانت أو كفارة لا تصح
الا فى الحرم فكذا هذا (جوابه) أن هذا الدم انما وجب لازالة الخوف وزوال الخوف
انما يحصل اذا قدر عليه حيث أحصر اما لو وجب ارساله الى الحرم لا يحصل هذا المقصود
وهذا المعنى غير موجود فى سائر الدماء فظهر الفرق (المسئلة الثالثة) هذه الآية دالة على
أنه لا ينبغى لهم أن يحلوا فيحلقوا رؤسهم الا بعد تقديم ما استيسر من الهدى كما أنه أمرهم
أن لا يناجوا الرسول الا بعد تقديم الصدقة * قوله تعالى (فمن كان منكم مريضا أو به
أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة او نسك فاذا أمنتم فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما
استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة
ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام واتقوا الله واعلموا أن الله شديد العقاب) فيه

مسائل (المسئلة الاولى) قال ابن عباس نزلت هذه الآية فى كعب بن عجرة قال كعب مربى رسول الله صلى الله عليه وسلم زمن الحديبية وكان فى شعر رأسى كثير من القمل والصيبان وهو يتناثر على وجهى فقال عليه السلام تؤذيك هوام رأسك قلت نعم يارسول الله قال احلق رأسك فأنزل الله تعالى هذه الآية والمقصود منها أن المحرم اذا تأذى بالمرض أو بهوام رأسه أبيح له المداواة والحلق بشرط الفدية والله أعلم (المسئلة الثانية) ففدية رفع لانه مبتدأ خبره محذوف والتقدير فعليه فدية وأيضا ففيه اضمار آخر والتقدير لحلق فعليه فدية (المسئلة الثالثة) قال بعضهم هذه الآية مختصة بالمحصر وذلك لان قبل بلوغ الهدى محله ربما لحقه مرض أو أذى فى رأسه ان صبر فالله أذن له فى ذلك بشرط بذل الفدية وقال آخرون بل الكلام مستأنف لكل محرم لحقه المرض فى بدنه فاحتاج الى علاج أو لحقه أذى فى رأسه فاحتاج الى الحلق فبين الله تعالى أن له ذلك و بين ما يجب عليه من الفدية اذا عرفت هذا فنقول المرض قد يحوج الى اللباس فتكون الرخصة فى اللباس كالرخصة فى الحلق وقد يكون ذلك بغير المرض من شدة البرد وما شاكله فأبيح له بشرط الفدية وقد يحتاج أيضا الى استعمال الطيب فى كثير من الامراض فيكون الحكم فيه ذلك وأما من يكون به اذى من رأسه فقد يكون ذلك بسبب القمل والصيبان وقد يكون بسبب الصداع وقد يكون عند الخوف من حدوث مرض أو ألم وبالجملة فهذا الحكم عام فى جميع محظورات الحج (المسئلة الرابعة) اختلفوا فى أنه هل يقدم الفدية ثم يترخص أو يؤخر الفدية عن الترخص والذى يقتضيه الظاهر أنه يؤخر الفدية عن الترخص لان الاقدام على الترخص كالعلة فى وجوب الفدية فكان مقدما عليه وأيضا فقد بينا أن تقدير الآية فحلق فعليه فدية ولا ينتظم الكلام الا على هذا الحد فاذا يجب تأخير الفدية أما قوله تعالى من صيام أو صدقة أو نسك فالمراد أن تلك الفدية أحد هذه الامور الثلاثة وفى الآية مسائل (المسئلة الاولى) أصل النسك العبادة قال ابن الاعرابى النسك سبائك الفضة كل سبيكة منها نسيكة ثم قيل للمتعبد ناسك لانه خلص نفسه من دنس الآثام وصفاها كالسبيكة المخلصة من الخبث هذا أصل معنى النسك ثم قيل للذبيحة نسك لانها من أشرف العبادات التى يتقرب بها الى الله (المسئلة الثانية) اتفقوا فى النسك على ان أقله شاة لان النسك لا يتأدى الا باحد الامور الثلاثة الجمل والبقرة والشاة ولما كان أقلها الشاة لا جرم كان أقل الواجب والنسك هو الشاة أما الصيام والاطعام فليس فى الآية ما يدل على كميتهما وكيفيتهما وبماذا يحصل بيانه فيه قولان (أحدهما) أنه حصل عن كعب بن عجرة وهو ماروى أبو داود فى سننه أنه عليه الصلاة والسلام لما مر بكعب بن عجرة ورأى كثرة الهوام فى رأسه قال له احلق ثم اذبح شاة نسكا أو صم ثلاثة أيام أو اطعم ثلاثة آصع من تمر على ستة مساكين (والقول الثانى) ماروى عن ابن عباس والحسن أنهما قالا الصيام للمتمتع عشرة أيام والاطعام مثل ذلك فى العدد وحجتهما أن الصيام والاطعام لما كانا مجملين فى هذا

(فمن كان منكم مريضا) مرضا محوجا الى الحلق (أو به أذى من رأسه) كجراحة أو قمل (ففدية) أى فعليه فدية ان حلق (من صيام أو صدقة أو نسك) بيان لجنس الفدية وأما قدرها فقد روى أنه صلى الله عليه وسلم قال لكعب بن عجرة لعلك آذاك هوامك قال نعم يارسول الله قال احلق وصم ثلاثة أيام أو تصدق بفرق على ستة مساكين أو انسك شاة والفرق ثلاثة آصع

الموضع وجب حملهما على المفسر فيما جاء بعد ذلك وهو الذى يلزم المتمتع اذا لم يجد الهدى والقول الاول عليه أكثر الفقهاء (المسئلة الثالثة) الآية دلت على حكم من أقدم على شئ من محظورات الحج بعذر أما من حلق رأسه عامدا بغير عذر فعند الشافعى رضى الله عنه وأبى حنيفة الواجب عليه الدم وقال مالك رضى الله عنه حكمه حكم من فعل ذلك بعذر والآية حجة عليه لان قوله فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام يدل على اشتراط هذا الحكم بهذه الاعذار والمشروط بالشئ عدم عند عدم الشرط وقوله تعالى فاذا أمنتم فاعلم أن تقديره فاذا أمنتم من الاحصار وقوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج فيه مسائل (المسئلة الاولى) معنى التمتع التلذذ يقال تمتع بالشئ أى تلذذ به والمتاع كل شئ يتمتع به وأصله من قولهم حبل ماتع أى طويل وكل من طالت صحبته مع الشئ فهو متمتع به والمتمتع بالعمرة الى الحج هو أن يقدم مكة فيعتمر فى أشهر الحج ثم يقيم بمكة حلالا ينشئ منها الحج فيحج من عامه ذلك وانما سمى متمتعا لانه يكون مستمتعا بمحظورات الاحرام فيما بين تحلله من العمرة الى احرامه بالحج والتمتع على هذا الوجه صحيح لا كراهة فيه وههنا نوع آخر من التمتع مكروه وهو الذى حذر عنه عمر رضى الله عنه وقال متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما متعة النساء ومتعة الحج والمراد من هذه المتعة أن يجمع بين الاحرامين ثم يفسخ الحج الى العمرة و يتمتع بها الى الحج وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أذن لاصحابه فى ذلك ثم نسخ روى عن أبى ذر أنه قال ما كانت متعة الحج الا لى خاصة فكان السبب فيه انهم كانوا لا يرون العمرة فى أشهر الحج و يعدونها من أفجر الفجور فلما أراد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابطال ذلك الاعتقاد عليهم بالغ فيه بان نقلهم فى أشهر الحج من الحج الى العمرة وهذا سبب لا يشاركهم فيه غيرهم فلهذا المعنى كان فسخ الحج خاصا بهم (المسئلة الثانية) قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة أى من يتمتع بسبب العمرة فكانه لا يتمتع بالعمرة ولكنه يتمتع بمحظورات الاحرام بسبب اتيانه بالعمرة وهذا هو معنى التمتع بالعمرة الى الحج أما قوله تعالى فما استيسر من الهدى ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال أصحابنا لوجوب دم التمتع خمس شرائط (أحدها) أن يقدم العمرة على الحج (والثانى) أن يحرم بالعمرة فى أشهر الحج فان أحرم بها قبل أشهر الحج وأتى بشئ من الطواف وان كان شوطا واحدا ثم أكمل باقيه فى أشهر الحج وحج فى هذه السنة لم يلزمه دم لانه لم يجمع بين النسكين فى أشهر الحج وان أحرم بالعمرة قبل اشهر الحج وأتى باعمالها فى أشهر الحج فيه قولان قال فى الام وهو الاصح لا يلزمه دم التمتع لانه أتى بركن من اركان العمرة قبل أشهر الحج كما لو طاف قبله وقال فى القديم والاملاء يلزمه ذلك و يجعل استدامة الاحرام فى أشهر الحج كابتدائه وقال أبو حنيفة رضى الله عنه اذا أتى ببعض الطواف قبل أشهر الحج فهو متمتع اذا لم يأت بأكثره (الشرط الثالث) أن يحج فى هذه السنة فان حج فى سنة أخرى لا يلزمه الدم لانه لم يوجد مزاحمة الحج والعمرة

(فاذا أمنتم) أى الاحصار أو كنتم فى حال أمن أو سعة (فمن تمتع بالعمرة الى الحج) أى فمن انتفع بالتقرب الى الله تعالى بالعمرة قبل الانتفاع بتقربه بالحج فى أشهره وقيل من استمتع بعد التحلل من عمرته باستباحة محظورات الاحرام الى أن يحرم بالحج (فما استيسر من الهدى) أى فعليه دم استيسر عليه بسبب التمتع وهو دم جبران يذبحه اذا أحرم بالحج ولا يأكل منه عند الشافعى وعندنا هو كالاضحية

فى عام واحد (الشرط الرابع) أن لا يكون من حاضرى المسجد الحرام لقوله تعالى ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام وحاضر المسجد الحرام من كان أهله على مسافة أقل من مسافة القصر فان كان على مسافة القصر فليس من الحاضرين وهذه المسافة تعتبر من مكة أو من الحرم وفيه وجهان (الشرط الخامس) أن يحرم بالحج من جوف مكة بعد الفراغ من العمرة فان عاد الى الميقات فأحرم بالحج لا يلزمه دم التمتع لان لزوم الدم لترك الاحرام من الميقات ولم يوجد فهذه هى الشروط المعتبرة فى لزوم دم التمتع (المسئلة الثانية) قال الشافعى رضى الله عنه دم التمتع دم جبران الاساءة فلا يجوز له أن يأكل منه وقال أبو حنيفة رضى الله عنه انه دم نسك ويأكل منه حجة الشافعى من وجوه (الحجة الاولى) أن التمتع حصل فيه خلل فوجب أن يكون الدم دم جبران بيان حصول الخلل فيه من وجوه ثلاثة (الاول) روى أن عثمان كان ينهى عن المتعة فقال له على رضى الله عنهما عمدت الى رخصة بسبب الحاجة والغربة وذلك يدل على حصول نقص فيها (الثانى) أنه تعالى سماه تمتعا والتمتع عبارة عن التلذذ والانتفاع ومبنى العبادة على المشقة فيدل على أنه حصل فى كونه عبادة نوع خلل (الثالث) وهو بيان الخلل عل سبيل التفصيل ان فى التمتع صار السفر للعمرة وكان من حقه أن يكون للحج فان الحج الاكبر هو الحج وأيضا حصل الترفه وقت الاحلال بينهما وذلك خلل وأيضا كان من حقه جعل الميقات للحج فانه أعظم فلما جعل الميقات للعمرة كان ذلك نوع خلل واذا ثبت كون الخلل فى هذا الحج وجب جعل الدم دم جبران لا دم نسك (الحجة الثانية) أن الدم ليس بنسك أصلى من مناسك الحج أو العمرة كما لو أفردهما وكما فى حق المكى والجمع بين العبادتين لا يوجب الدم أيضا بدليل ان من جمع بين الصلاة والصوم والاعتكاف لا يلزمه الدم فثبت بهذا أن هذا الدم ليس دم نسك فلابد وأن يكون دم جبران (الحجة الثالثة) أن الله تعالى أوجب الهدى على المتمتع بلا توقيت وكونه غير موقت دليل على أنه دم جبران لان المناسك كلها موقتة (الحجة الرابعة) أن للصوم فيه مدخلا ودم النسك لا يبدل بالصوم واذا عرفت صحة ما ذكرنا فنقول ان الله تعالى ألزم المكلف اتمام الحج فى قوله وأتموا الحج والعمرة لله وقد دللنا على أن حج التمتع غير تام فلهذا قال تعال فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى وذلك لان تمتعكم يوقع نقصا فى حجكم فاجبروه بالهدى لتكمل به حجكم فهذا معنى حسن مفهوم من سياق الآية وهو لا يتقرر الا على مذهب الشافعى رضى الله عنه (المسئلة الثالثة) الدم الواجب بالتمتع دم شاة جذعة من الضأن أو ثنية من المعز ولو تشارك ستة فى بقرة أو بدنة جاز ووقت وجوبه بعد ما أحرم بالحج لان الفاء فى قوله فما استيسر من الهدى يدل على أنه وجب عقيب التمتع ويستحب أن يذبح يوم النحر فلو ذبح بعد ما أحرم بالحج جاز لان التمتع قد تحقق وعند أبى حنيفة رضى الله عنه لا يجوز وأصل هذا ان دم التمتع عندنا دم جبران كسائر دماء

الجبرانات وعنده دم نسك كدم الاضحية فيختص بيوم النحر أما قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فالمعنى ان المتمتع ان وجد الهدى فلا كلام وان لم يجده فقد بين الله تعالى بدله من الصيام فهذا الهدى أفضل أم الصيام الظاهر أن يكون المبدل الذى هو الاصل أفضل لكنه تعالى بين فى هذا البدل أنه فى الكمال والثواب كالهدى وهو كقوله تلك عشرة كاملة وفى الآية مسائل (المسئلة الاولى) الآية نص فيما اذا لم يجد الهدى والفقهاء قاسوا عليه ما اذا وجد الهدى ولم يجد ثمنه أو كان ماله غائبا أو يباع بثمن غال فههنا أيضا يعدل الى الصوم (المسئلة الثانية) قوله فصيام ثلاثة أيام فى الحج أى فعليه ثلاثة أيام وقت اشتغاله بالحج ويتفرع عليه مسئلة فقهية وهى ان المتمتع اذا لم يجد الهدى لا يصح صومه بعد احرام العمرة قبل احرام الحج وقال أبو حنيفة رحمه الله يصح حجة الشافعى رضى الله عنه من وجوه (الاول) انه صام قبل وقته فلا يجوز كمن صام رمضان قبله وكما اذا صام السبعة أيام قبل الرجوع وانما قلنا انه صام قبل وقته لان الله تعالى قال فصيام ثلاثة أيام فى الحج وأراد به احرام الحج لان سائر أفعال الحج لا تصلح ظرفا للصوم والاحرام يصلح فوجب حمله عليه (الثانى) ان ما قبل الاحرام بالحج ليس بوقت للهدى الذى هو أفضل فكذا لا يكون وقتا للصوم الذى هو بدله اعتبارا بسائر الاصول والابدال وتحقيقه أن البدل حال عدم الاصل يقوم مقامه فيصير فى الحكم كأنه الاصل فلا يجوز أن يحصل فى وقت لو وجد الاصل لم يجز اذا عرفت هذا فنقول اتفقوا على أنه يجوز بعد الشروع فى الحج الى يوم النحر والاصح أنه لا يجوز يوم النحر ولا أيام التشريق لقوله عليه الصلاة والسلام لا تصوموا فى هذه الايام والمستحب أن يصوم فى أيام الحج حيث يكون يوم عرفة مفطرا (المسئلة الثالثة) اختلفوا فى المراد من الرجوع فى قوله اذا رجعتم فقال الشافعى رضى الله عنه فى الجديد هو الرجوع الى الاهل والوطن وقال أبو حنيفة رضى الله عنه المراد من الرجوع الفراغ من اعمال الحج والاخذ فى الرجوع ويتفرع عليه انه اذا صام الايام السبعة بعد الرجوع عن الحج وقبل الوصول الى بيته لا يجزيه عند الشافعى رضى الله عنه ويجزيه عند أبى حنيفة رحمه الله حجة الشافعى وجوه (الاول) قوله اذا رجعتم معناه الى الوطن فان الله تعالى جعل الرجوع الى الوطن شرطا وما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط والرجوع الى الوطن لا يحصل الا عند الانتهاء الى الوطن فقبله لم يوجد الشرط فوجب أن لا يوجد المشروط ويتأكد بما قلنا بأنه لو مات قبل الوصول الى الوطن لم يكن عليه شئ (الثانى) ما روى عن ابن عباس قال لما قدمنا مكة قال النبى صلى الله عليه وسلم اجعلوا اهلالكم بالحج عمرة الا من قلد الهدى فطفنا بالبيت وبالصفا والمروة وأتينا النساء ولبسنا الثياب ثم أمرنا عشية التروية أن نهل بالحج فلما فرغنا قال عليكم الهدى فان لم تجدوا فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة اذا رجعتم الى أمصاركم (الثالث) ان الله تعالى اسقط الصوم عن المسافر فى رمضان فصوم التمتع أخف شأنا منه (المسئلة الرابعة) قرأ

(فمن لم يجد) أى الهدى (فصيام ثلاثة أيام فى الحج) أى فى أشهره بين الاحرامين وقال الشافعى فى أيام الاشتغال بأعماله بعد الاحرام وقبل التحلل والاحب أن يصوم سابع ذى الحجة وثامنه وتاسعه فلا يصح يوم النحر وأيام التشريق (وسبعة اذا رجعتم) أى نفرتم وفرغتم من أعماله وفى أحد قولى الشافعى اذا رجعتم الى أهليكم وقرئ وسبعة بالنصب عطفا على محل ثلاثة أيام

ابن أبى عبلة سبعة بالنصب عطفا على محل ثلاثة أيام كأنه قيل فصيام ثلاثة أيام كقوله أواطعام فى يوم ذى مسغبة يتيما * أما قوله تعالى تلك عشرة كاملة فقد طعن الملحدون لعنهم الله فيه من وجهين (أحدهما) ان من المعلوم بالضرورة ان الثلاثة والسبعة عشرة فذكره يكون ايضاحا للواضح (والثانى) ان قوله كاملة يوهم وجود عشرة غير كاملة فى كونها عشرة وذلك محال والعلماء ذكروا أنواعا من الفوائد فى هذا الكلام (الاول) ان الواو فى قوله وسبعة اذا رجعتم ليس نصا قاطعا فى الجمع بل قد يكون بمعنى أو كما فى قوله مثنى وثلاث ورباع وكما فى قولهم جالس الحسن وابن سيرين أى جالس هذا أو هذا فالله تعالى ذكر قوله عشرة كاملة ازالة لهذا الوهم (النوع الثانى) ان المعتاد أن يكون البدل أضعف حالا من المبدل كما فى التيمم مع الماء فالله تعالى بين ان هذا البدل ليس كذلك بل هو كامل فى كونه قائما مقام المبدل ليكون الفاقد للهدى المتحمل لكلفة الصوم ساكن النفس الى ما حصل له من الاجر الكامل من عند الله وذكر العشرة انما هو لصحة التوصل به الى قوله كاملة لانه لو قال تلك كاملة جوز أن يراد به الثلاثة المفردة عن السبعة أو السبعة المفردة عن الثلاثة فلابد فى هذا من ذكر العشرة ثم اعلم أن قوله كاملة يحتمل بيان الكمال من ثلاثة أوجه (أحدها) انها كاملة فى البدل عن الهدى قائمة مقامه (وثانيها) انها كاملة فى ان ثواب صاحبه كامل مثل ثواب من يأتى بالهدى من القادرين عليه (وثالثها) انها كاملة فى ان حج المتمتع اذا أتى بهذا الصيام يكون كاملا مثل حج من لم يأت بهذا التمتع (النوع الثالث) ان الله تعالى اذا قال أوجبت عليكم الصيام عشرة أيام لم يبعد أن يكون هناك دليل يقتضى خروج بعض هذه الايام عن هذا اللفظ فان تخصيص العام كثير فى الشرع والعرف فلو قال ثلاثة أيام فى الحج وسبعة اذا رجعتم بقى احتمال أن يكون مخصوصا بحسب بعض الدلائل المخصصة فاذا قال بعده تلك عشرة كاملة فهذا يكون تنصيصا على ان هذا المخصص لم يوجد البتة فتكون دلالته أقوى واحتماله للتخصيص والنسخ أبعد (النوع الرابع) ان مراتب الاعداد أربعة آحاد وعشرات ومئين وألوف وما وراء ذلك فاما أن يكون مركبا أو مكسورا وكون العشرة عددا موصوفا بالكمال بهذا التفسير أمر يحتاج الى التعريف فصار تقدير الكلام انما أوجبت هذا العدد لكونه عددا موصوفا بصفة الكمال خاليا عن الكسر والتركيب (النوع الخامس) ان التوكيد طريقة مشهورة فى كلام العرب كقوله ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور وقال ولا طائر يطير بجناحيه والفائدة فيه ان الكلام الذى يعبر عنه بالعبارات الكثيرة ويعرف بالصفات الكثيرة أبعد عن السهو والنسيان من الكلام الذى يعبر عنه بالعبارة الواحدة فالتعبير بالعبارات الكثيرة يدل على كونه فى نفسه مشتملا على مصالح كثيرة ولا يجوز الاخلال بها اما ما عبر عنه بعبارة واحدة فانه لا يعلم منه كونه مصلحة مهمة لا يجوز الاخلال بها واذا كان التوكيد مشتملا على هذه الحكمة كان ذكره فى هذا الموضع دلالة على ان رعاية العدد فى هذا الصوم

(تلك عشرة) فذلكة الحساب وفائدتها أن لا يتوهم أن الواو بمعنى أو كما فى قولك جالس الحسن وابن سيرين وأن يعلم العدد جملة كما علم تفصيلا فان أكثر العرب لا يعرف الحساب وأن المراد بالسبعة هو العدد المخصوص دون الكثرة كما يراد بها ذلك أيضا (كاملة) صفة مؤكدة لعشرة تفيد المبالغة فى المحافظة على العدد أو مبينة لكمال العشرة فانها أول عدد كامل اذ به ينتهى الآحاد ويتم مراتبها أو مقيدة تفيد كمال بدليتها من الهدى

من المهمات التي لايجوز اهمالها البتة (النوع السادس) في بيان فائدة هذا الكلام ان هذا الخطاب مع العرب ولم يكونوا أهل حساب فبين الله تعالى ذلك بيانا قاطعا للشك والريب وهذا كما روى انه قال في الشهر هكذا وهكذا وأشار بيديه ثلاثا وأشار مرة أخرى وأمسك ابهامه في الثالثة منها بالاشارة الاولى على ثلاثين و بالثانية على تسعة وعشرين (النوع السابع) أن هذا الكلام يزيل الابهام المتولد من تصحيف الخط وذلك لان سبعة وتسعة متشابهتان في الخط فاذا قال بعده تلك عشرة كاملة زال هذا الاشتباه (النوع الثامن) ان قوله فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتم يحتمل أن يكون المراد منه أن يكون الواجب بعد الرجوع أن يكمل سبعة أيام على معنى أنه يحسب من هذه السبعة تلك الثلاثة المتقدمة حتى يكون الباقي عليه بعد الرجوع من الحج أربعة سوى تلك الثلاثة المتقدمة و يحتمل أن يكون المراد منه أن يكون الواجب بعد الرجوع سبعة سوى تلك الثلاثة المتقدمة فهذا الكلام محتمل لهذين الوجهين فاذا قال بعده تلك عشرة كاملة زال هذا الاشكال و بين أن الواجب بعد الرجوع سبعة سوى تلك الثلاثة المتقدمة (النوع التاسع) ان اللفظ وان كان خبرا لكن المعنى أمر والتقدير فلتكن تلك الصيامات صيامات كاملة لان الحج المأمور به حج تام على ماقال وأتموا الحج والعمرة لله وهذه الصيامات جبرانات للخلل الواقع في ذلك الحج فلتكن هذه الصيامات صيامات كاملة حتى يكون جابرا للخلل الواقع في ذلك الحج الذي يجب أن يكون تاما كاملا والمراد بكون هذه الصيامات كاملة ماذكرنا في بيان كون الحج تاما وانما عدل عن لفظ الامر الى لفظ الخبر لان التكليف بالشئ اذا كان متأكدا جدا فالظاهر دخول المكلف به في الوجود فلهذا السبب جاز أن يجعل الاخبار عن الشئ بالوقوع كناية عن تأكد الامر به ومبالغة الشرع في ايجابه (النوع العاشر) أنه سبحانه لما أمر بصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة بعد الرجوع من الحج فليس في هذا القدر بيان أنه طاعة عظيمة كاملة عند الله سبحانه وتعالى فلما قال بعده تلك عشرة كاملة دل ذلك على أن هذه الطاعة في غاية الكمال وذلك لان الصوم مضاف الى الله تعالى بلام الاختصاص على ماقال تعالى الصوم لي والحج أيضا مضاف الى الله تعالى بلام الاختصاص على ماقال وأتموا الحج والعمرة لله وكما دل النص على مزيد اختصاص لهاتين العبادتين بالله سبحانه وتعالى فالعقل دل أيضا على ذلك أما في حق الصوم فلانه عبادة لايطلع العقل البتة على وجه الحكمة فيها وهو مع ذلك شاق على النفس جدا فلاجرم لايؤتى به الا لمحض مرضاة الله تعالى والحج أيضا عبادة لايطلع العقل البتة على وجه الحكمة فيها وهو مع ذلك شاق جدا لانه يوجب مفارقة الاهل والوطن ويوجب التباعد عن أكثر اللذات فلاجرم لايؤتى به الا لمحض مرضاته ثم ان صوم هذه الايام العشرة بعضه واقع في زمان الحج فيكون جمعا بين شيئين شاقين جدا و بعضه واقع بعد الفراغ من الحج وهو انتقال من شاق الى شاق ومعلوم أن ذلك سبب لكثرة الثواب وعلو

الدرجة فلاجرم أوجب الله تعالى صيام هذه الايام العشرة وشهد سبحانه على أنه عبادة فى غاية الكمال والعلو فقال تلك عشرة كاملة فان التنكير فى هذا الموضع يدل على تعظيم الحال فكانه قال عشرة وأية عشرة عشرة كاملة فقد ظهر بهذه الوجوه العشرة اشتمال هذه الكلمة على هذه الفوائد النفيسة وسقط بهذا البيان طعن الملحدين فى هذه الآية والحمد لله رب العالمين أما قوله تعالى ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قوله ذلك اشارة الى ماتقدم وأقرب الامور المذكورة ذكر مايلزم المتمتع من الهدى و بدله وأبعد منه ذكر تمتعهم فلهذا السبب اختلفوا فقال الشافعى رضى الله عنه انه راجع الى الاقرب وهو لزوم الهدى و بدله على المتمتع أى انما يكون اذا لم يكن المتمتع من حاضرى المسجد الحرام فاما اذا كان من أهل الحرم فانه لايلزمه الهدى ولابدله وذلك لان عند الشافعى رضى الله عنه هذا الهدى انما لزم الآفاقى لانه كان من الواجب عليه أن يحرم عن الحج من الميقات فلما أحرم من الميقات عن العمرة ثم أحرم عن الحج لامن الميقات فقد حصل هناك الخلل فجعل مجبورا بهذا الدم والمكى لايجب عليه أن يحرم من الميقات فاقدامه على التمتع لايوقع خللا فى حجه فلاجرم لايجب عليه الهدى ولابدله وقال أبو حنيفة رضى الله عنه ان قوله ذلك اشارة الى الابعد وهو ذكر التمتع وعنده لامتعة ولاقران لحاضرى المسجد الحرام ومن تمتع أوقرن كان عليه دم هودم جناية لايأكل منه حجة الشافعى رضى الله عنه من وجوه (الحجة الاولى) قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج عام يدخل فيه الحرمى (الحجة الثانية) قوله ذلك كناية فوجب عودها الى المذكور الاقرب وهو وجوب الهدى واذا خص ايجاب الهدى بالمتمتع الذى يكون آفاقيا لزم القطع بان غير الافاقى قد يكون أيضا متمتعا (الحجة الثالثة) ان الله تعالى شرع القران والمتعة ابانة لنسخ ماكان عليه أهل الجاهلية فى تحريمهم العمرة فى أشهر الحج والنسخ يثبت فى حق الناس كافة (الحجة الرابعة) ان من كان من أهل الافراد كان من أهل المتعة قياسا على المدنى الاان المتمتع المكى لادم عليه لماذكرناه حجة أبى حنيفة رحمه الله تعالى ان قوله ذلك كناية فوجب عودها الى كل ماتقدم لانه ليس البعض أولى من البعض وجوابه لم لايجوز أن يقال عوده الى الاقرب أولى لان القرب سبب للرجحان أليس أن مذهبه ان الاستثناء المذكور عقيب الجمل مختص بالجملة الاخيرة وانما تميزت تلك الجملة عن سائر الجمل بسبب القرب فكذا ههنا (المسئلة الثانية) اختلفوا فى المراد بحاضرى المسجد الحرام فقال مالك هم اهل مكة وأهل ذى طوى قال فلو ان أهل منى أحرموا بالعمرة من حيث يجوز لهم ثم أقاموا بمكة حتى حجوا كانوا متمتعين وسئل مالك رحمه الله عن أهل الحرم أيجب عليهم مايجب على المتمتع قال نعم وليس هم مثل أهل مكة فقيل له فاهل منى فقال لاأرى ذلك الالاهل مكة خاصة وقال طاوس حاضرو المسجد الحرام هم أهل الحرم وقال الشافعى رضى الله عنه هم الذين يكونون على أقل من مسافة القصر من

(ذلك) اشارة الى التمتع عندنا والى الحكم المذكور عند الشافعى (لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام) وهو من كان من الحرم على مسافة القصر عند الشافعى ومن كان مسكنه وراء الميقات عندنا وأهل الحل عند طاوس وغير أهل مكة عند مالك (واتقوا الله) فى المحافظة على أوامره ونواهيه لاسيما فى الحج (واعلموا أن الله شديد العقاب) لمن لم يتقه كى يصدكم العلم به عن العصيان واظهار الاسم الجليل فى موضع الاضمار لتربية المهابة وادخال الروعة

مكة فان كانوا على مسافة القصر فليسوا من الحاضرين وقال أبو حنيفة رضى الله عنه حاضرو المسجد الحرام أهل المواقيت وهى ذو الحليفة والجحفة وقرن ويلملم وذات عرق فكل من كان من أهل موضع من هذه المواضع أو من أهل ماوراءها الى مكة فهو من حاضرى المسجد الحرام هذا هو تفصيل مذاهب الناس ولفظ الآية موافق لمذهب مالك رحمه الله لان أهل مكة هم الذين يشاهدون المسجد الحرام ويحضرونه فلفظ الآية لايدل الا عليهم الا ان الشافعى قال كثيرا ماذكر الله المسجد الحرام والمراد منه الحرم قال تعالى سبحان الذى أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام ورسول الله صلى الله عليه وسلم انما أسرى به من الحرم لامن المسجد الحرام وقال ثم محلها الى البيت العتيق والمراد الحرم لان الدماء لاتراق فى البيت والمسجد اذا ثبت هذا فنقول المراد من المسجد الحرام ههنا ماذكرناه ويدل عليه وجهان (الاول) الحاضر ضد المسافر وكل من لم يكن مسافرا كان حاضرا ولما كان حكم السفر انما ثبت فى مسافة القصر فكل من كان دون مسافة القصر لم يكن مسافرا وكان حاضرا (الثانى) أن العرب تسمى أهل القرى حاضرة وحاضرين وأهل البر بادية وبادين ومشهور كلام الناس أهل البدو والحضر يراد بهما أهل الوبر والمدر (المسئلة الثالثة) قال الفراء اللام فى قوله لمن بمعنى على أى ذلك الفرض الذى هو الدم أو الصوم لازم على من لم يكن من أهل مكة كقوله عليه الصلاة والسلام واشترطى لهم الولاء أى عليهم (المسئلة الرابعة) الله تعالى ذكر حضور الاهل والمراد حضور المحرم لاحضور الاهل لان الغالب على الرجل انه يسكن حيث أهله ساكنون (المسئلة الخامسة) المسجد الحرام انما وصف بهذا الوصف لان أصل الحرام والمحروم الممنوع عن المكاسب والشئ المنهى عنه حرام لانه منع من اتيانه والمسجد الحرام الممنوع من أن يفعل فيه مامنع عن فعله قال الفراء ويقال حرام وحرم مثل زمان وزمن * أما قوله تعالى واتقوا الله قال ابن عباس يريد فيما فرض عليكم واعلموا ان الله شديد العقاب لمن تهاون بحدوده قال أبو مسلم العقاب والمعاقبة سيان وهو مجازاة المسئ على اساءته وهو مشتق من العاقبة كانه يراد عاقبة فعل المسئ كقول القائل لتذوقن عاقبة فعلك * قوله تعالى (الحج أشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج وماتفعلوا من خير يعلمه الله وتزودوا فان خير الزاد التقوى واتقون يا أولى الالباب) فيه مسائل (المسئلة الاولى) من المعلوم بالضرورة ان الحج ليس نفس الاشهر فلا بد ههنا من تأويل وفيه وجوه (أحدها) التقدير أشهر الحج اشهر معلومات فحذف المضاف وهو كقولهم البرد شهران أى وقت البرد شهران (والثانى) التقدير الحج حج أشهر معلومات أى لاحج الا فى هذه الاشهر ولا يجوز فى غيرها كما كان أهل الجاهلية يستجيزونها فى غيرها من الاشهر فحذف المصدر المضاف الى الاشهر (والثالث) يمكن تصحيح الآية من غير اضمار وهو انه جعل الاشهر نفس الحج لما كان الحج فيها كقولهم ليل قائم ونهار صائم (المسئلة الثانية) أجمع المفسرون على ان شوالا وذا

(الحج) أى وقته (أشهر معلومات) معروفات بين الناس هى شوال وذو العقدة وعشر ذى الحجة عندنا وتسعة بليلة النحر عند الشافعى وكله عند مالك ومدار الخلاف أن المراد بوقته وقت احرامه أو وقت أعماله ومناسكه أو ما لايحسن فيه غيره من المناسك مطلقا فان مالكا كره العمرة فى بقية ذى الحجة وأبو حنيفة وان صحح الاحرام به قبل شوال فقد استكرهه وانما سمى شهرين وبعض شهر أشهرا اقامة للبعض مقام الكل أو اطلاقا للجمع على ما فوق الواحد وصيغة جمع المذكر فى غير العقلاء تجئ بالالف والتاء

العقدة من أشهر الحج واختلفوا فى ذى الحجة فقال عروة بن الزبير انها بكليتها من أشهر الحج وهو قول مالك رحمه الله تعالى وقال أبو حنيفة رحمه الله العشر الاول من ذى الحجة من أشهر الحج وهو قول ابن عباس وابن عمر والنخعى والشعبى ومجاهد والحسن وقال الشافعى رضى الله عنه التسعة الاولى من ذى الحجة مع ليلة النحر من أشهر الحج حجة مالك رضى الله عنه من وجوه (الاول) أن الله تعالى ذكر الاشهر بلفظ الجمع واقله ثلاثة (الحجة الثانية) أن أيام النحر يفعل فيها بعض ما يتصل بالحج وهو رمى الجمار والمرأة اذا حاضت فقد تؤخر الطواف الذى لابد منه الى انقضاء أيام بعد العشر ومذهب عروة جواز تأخير طواف الزيارة الى آخر الشهر والجواب عن الاول من وجهين (احدهما) أن لفظ الجمع يشترك فيه ماوراء الواحد بدليل قوله فقد صغت قلوبكما (والثانى) أنه نزل بعض الشهر منزلة كله كما يقال رأيتك سنة كذا وانما رآه فى ساعة منها (والجواب عن الثانى) ان رمى الجمار يفعله الانسان وقد حل بالحلق والطواف والنحر من احرامه فكانه ليس من أعمال الحج والحائض اذا طافت بعده فكانه فى حكم القضاء لافى حكم الاداء واما الذين قالوا ان عشرة ايام من أول ذى الحجة هى من أشهر الحج فقد تمسكوا فيه بوجهين (الاول) ان من المفسرين من زعم ان يوم الحج الاكبر يوم النحر (والثانى) أن يوم النحر وقت لركن من اركان الحج وهو طواف الزيارة وأما الشافعى رضى الله عنه فانه احتج على قوله بان الحج يفوت بطلوع الفجر يوم النحر والعبادة لاتكون فائتة مع بقاء وقتها فهذا تقرير هذه المذاهب بقى ههنا اشكالان (الاول) أنه تعالى قال من قبل يسئلونك عن الاهلة قل هى مواقيت للناس والحج فجعل كل الاهلة مواقيت للحج (والاشكال الثانى) انه اشتهر عن اكابر الصحابة أنهم قالوا من اتمام الحج أن يحرم المرء من دويرة أهله ومن بعد داره البعد الشديد لايجوز أن يحرم من دويرة أهله بالحج الافى اشهر الحج وهذا يدل على أن اشهر الحج غير مقيدة بزمان مخصوص (والجواب عن الاول) أن تلك الآية عامة وهذه الآية وهى قوله الحج أشهر معلومات خاصة والخاص مقدم على العام (وعن الثانى) أن النص لايعارضه الاثر المروى عن الصحابة (المسئلة الثالثة) قوله تعالى معلومات فيه وجوه (أحدها) أن الحج انما يكون فى السنة مرة واحدة فى اشهر معلومات من شهورها ليس كالعمرة التى يؤتى بها فى السنة مرارا وأحالهم فى معرفة تلك الاشهر على ماكانوا علموه قبل نزول هذا الشرع وعلى هذا القول فالشرع لم يأت على خلاف ماعرفوا وانما جاء مقرراله (الثانى) أن المراد بها معلومات ببيان الرسول عليه الصلاة والسلام (الثالث) المراد بها انها مؤقتة فى أوقات معينة لايجوز تقديمها ولا تأخيرها الاكما يفعله الذين نزل فيهم انما النسىء زيادة فى الكفر (المسئلة الرابعة) قال الشافعى رضى الله عنه لايجوز لاحد أن يهل بالحج قبل أشهر الحج وبه قال أحمد واسحق وقال مالك والثورى وأبو حنيفة رضى الله عنه يجوز فى جميع السنة حجة الشافعى رضى الله عنه قوله الحج أشهر معلومات وأشهر

جمع تقليل على سبيل التنكير فلا يتناول الكل وانما اكثره الى عشرة وأدناه ثلاثة وعند التنكير ينصرف الى الادنى فثبت أن المراد أن اشهر الحج ثلاثة والمفسرون اتفقوا على ان تلك الثلاثة شوال وذو القعدة و بعض من ذى الحجة واذا ثبت هذا فنقول وجب أن لا يجوز الاحرام بالحج قبل الوقت و يدل عليه ثلاثة أوجه (الاول) ان الاحرام بالعبادة قبل وقت الاداء لا يصح قياسا على الصلاة (الثانى) ان الخطبة فى صلاة الجمعة لا تجوز قبل الوقت لانها أقيمت مقام ركعتين من الظهر حكما فلان لا يصح الاحرام وهو شروع فى العبادة أولى (الثالث) ان الاحرام لا يبقى صحيحا لاداء الحج اذا ذهب وقت الحج قبل الاداء فلان لا ينعقد صحيحا لاداء الحج قبل الوقت أولى لان البقاء اسهل من الابتداء حجة أبى حنيفة رضى الله عنه وجهان (الاول) قوله تعالى و يسألونك عن الاهلة قل هى مواقيت للناس والحج فجعل الاهلة كلها مواقيت للحج وهى ليست بمواقيت للحج فثبت اذا انها مواقيت لصحة الاحرام و يجوز أن يسمى الاحرام حجا مجازا كما سمى الوقت حجا فى قوله الحج أشهر معلومات بل هذا أولى لان الاحرام الى الحج أقرب من الوقت (والحجة الثانية) ان الاحرام التزام للحج فجاز تقديمه على الوقت كالنذر (والجواب عن الاول ان الآية التى ذكرناها أخص من الآية التى تمسكتم بها (والجواب عن الثانى) ان الفرق بين النذر و بين الاحرام ان الوقت معتبر للاداء ولا اتصال للنذر بالاداء بدليل ان الاداء لا يتصور الا بعقد مبتدا وأما الاحرام فانه مع كونه التزاما فهو أيضا شروع فى الاداء وعقد عليه فلا جرم افتقر الى الوقت * وقوله تعالى فمن فرض فيهن الحج فيه مسئلتان (المسئلة الاولى) معنى فرض فى اللغة ألزم وأوجب يقال فرضت عليك كذا أى أوجبته وأصل معنى الفرض فى اللغة الحز والقطع قال ابن الاعرابى الفرض الحز فى القدح وفى الوتد وفى غيره وفرضة القوس الحز الذى يقع فيه الوتر وفرضة الوتد الحز الذى فيه ومنه فرض الصلاة وغيرها لانها لازمة للعبد كلزوم الحز للقدح ففرض ههنا بمعنى أوجب وقد جاء فى القرآن فرض بمعنى أبان وهو قوله سورة أنزلناها وفرضناها بالتخفيف وقوله قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم وهذا أيضا راجع الى معنى القطع لان من قطع شيئا فقد أبانه عن غيره والله تعالى اذا فرض شيئا أبانه عن غيره ففرض بمعنى أوجب وفرض بمعنى أبان كلاهما يرجع الى أصل واحد (المسئلة الثانية) اعلم أن فى هذه الآية حذفا والتقدير فمن ألزم نفسه فيهن الحج والمراد بهذا الفرض ما به يصير المحرم محرما اذ لا خلاف انه لا يصير حاجا ومحرما الا بفعل يفعله فيخرج عن أن يكون حلالا و يحرم عليه الصيد واللبس والطيب والنساء والتغطية للرأس الى غير ذلك ولاجل تحريم هذه الامور عليه سمى محرما لانه فعل ما حرم به هذه الاشياء على نفسه ولهذا السبب أيضا سميت البقعة حرما لانه يحرم ما يكون فيها مما لولاه كان لا يحرم فقوله تعالى فمن فرض فيهن الحج يدل على انه لا بد للمحرم من فعل يفعله لاجله يصير حاجا ومحرما ثم اختلف الفقهاء فى ان ذلك الفعل ما هو قال الشافعى رضى الله

(فمن فرض فيهن الحج) أى اوجبه على نفسه بالاحرام فيهن وبالتلبية او بسوق الهدى

عنه انه ينعقد الاحرام بمجرد النية من غير حاجة الى التلبية وقال أبو حنيفة رضى الله
عنه لايصح الشروع فى الاحرام بمجرد النية حتى ينضم اليها التلبية أوسوق الهدى
قال القفال رحمه الله فى تفسيره يروى عن جماعة ان من أشعر هديه أوقلده فقد أحرم
وروى نافع عن ابن عمر أنه قال اذا قلد أو أشعر فقد أحرم وعن ابن عباس اذا قلد
الهدى وصاحبه يريد العمرة والحج فقد أحرم حجة الشافعى رضى الله عنه وجوه
(الحجة الاولى) قوله تعالى فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج
وفرض الحج لا يمكن أن يكون عبارة عن التلبية أوسوق الهدى فانه لا اشعار البتة فى
التلبية بكونه محرما لا بحقيقة ولا بمجاز فلم يبق الا أن يكون فرض الحج عبارة عن
النية وفرض الحج موجب لانعقاد الحج بدليل قوله تعالى فلا رفث فوجب أن تكون
النية كافية فى انعقاد الحج (الحجة الثانية) ظاهر قوله عليه الصلاة والسلام وانما لكل
امرئ مانوى (الحجة الثالثة) القياس وهو أن ابتداء الحج كف عن المحظورات فيصح
الشروع فيه بالنية كالصوم حجة أبى حنيفة رضى الله عنه وجهان (الاول) ماروى
أبو منصور الماتريدى فى تفسيره عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت لايحرم الامن أهل
اولبى (الثانى) ان الحج عبادة لها تحليل وتحريم فلا يشرع فيه الا بنفس النية كالصلاة
❁ وأما قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ
ابن كثير وأبو عمرو فلا رفث ولا فسوق بالرفع والتنوين ولا جدال بالنصب والباقون
قرؤا الكل بالنصب واعلم أن الكلام فى الفرق بين القراءتين فى المعنى يجب أن يكون
مسبوقا بمقدمتين (الاولى) ان كل شئ له اسم فجوهر الاسم دليل على جوهر المسمى
وحركات الاسم وسائر أحواله دليل على أحوال المسمى فقولك رجل يفيد الماهية
المخصوصة وحركات هذه اللفظة أعنى كونها منصوبة ومرفوعة ومجرورة دال على
أحوال تلك الماهية وهى المفعولية والفاعلية والمضافية وهذا هو الترتيب العقلى حتى يكون
الاصل بازاء الاصل والصفة بازاء الصفة فعلى هذا الاسماء الدالة على الماهيات ينبغى
أن يتلفظ بها ساكنة الاواخر فيقال رجل جدار حجر وذلك لان تلك الحركات لما
وضعت لتعريف أحوال مختلفة فى ذات المسمى فحيث أريد تعريف المسمى من غير
التفات الى تعريف شئ من أحواله وجب جعل اللفظ خاليا عن الحركات فان أريد فى بعض
الاوقات تحريكه وجب أن يقال بالنصب لانه أخف الحركات وأقربها الى السكون
(المقدمة الثانية) اذا قلت لارجل بالنصب فقد نفيت الماهية وانتفاء الماهية يوجب
انتفاء جميع افرادها قطعا أما اذا قلت لارجل بالرفع والتنوين فقد نفيت رجلا منكرا
مبهما وهذا بوصفه لايوجب انتفاء جميع أفراد هذه الماهية الا بدليل منفصل فثبت ان
قولك لارجل بالنصب أدل على عموم النفى من قولك لارجل بالرفع والتنوين اذا عرفت
هاتين المقدمتين فلنرجع الى الفرق بين القراءتين فنقول أما الذين قرأوا الثلاثة بالنصب

فلا اشكال وأما الذين قرأوا الاولين بالرفع مع التنوين والثالث بالنصب فذلك يدل على ان الاهتمام بنفي الجدال أشد من الاهتمام بنفي الرفث والفسوق وذلك لان الرفث عبارة عن قضاء الشهوة والجدال مشتمل على ذلك لان المجادل يشتهي تمشية قوله والفسوق عبارة عن مخالفة أمر الله والمجادل لا ينقاد للحق وكثيرا ما يقدم على الايذاء والايحاش المؤدي الى العداوة والبغضاء فلما كان الجدال مشتملا على جميع أنواع القبح لا جرم خصه الله تعالى في هذه القراءة بمزيد الزجر والمبالغة في النفي أما المفسرون فانهم قالوا من قرأ الاولين بالرفع والثالث بالنصب فقد حمل الاولين على معنى النهي كانه قيل فلا يكون رفث ولا فسوق وحمل الثالث على الاخبار بانتفاء الجدال هذا ما قالوه الا انه ليس فيه بيان انه لم خص الاولان بالنهي وخص الثالث بالنفي (المسئلة الثانية) اما الرفث فقد فسرناه في قوله أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم والمراد الجماع وقال الحسن المراد منه كل ما يتعلق بالجماع فالرفث باللسان ذكر المجامعة وما يتعلق بها والرفث باليد اللمس والغمز والرفث بالفرج الجماع وهؤلاء قالوا التلفظ به في غيبة النساء لا يكون رفثا واحتجوا بأن ابن عباس كان يحد وبغيره وهو محرم ويقول

وهن يمشين بنا هميسا ❊ ان تصدق الطير ننك لميسا

فقال له أبو العالية أترفث وأنت محرم قال انما الرفث ما قيل عند النساء وقال آخرون الرفث هو قول الخنا والفحش واحتج هؤلاء بالخبر واللغة أما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام اذا كان يوم صوم أحدكم فلا يرفث ولا يجهل فان امرؤ شاتمه فليقل اني صائم ومعلوم ان الرفث ههنا لا يحتمل الا قول الخنا والفحش وأما اللغة فهو انه روى عن أبي عبيد انه قال الرفث الافحاش في المنطق يقال أرفث الرجل ارفاثا وقال أبو عبيدة الرفث اللغو من الكلام أما الفسوق فاعلم ان الفسق والفسوق واحد وهما مصدران لفسق يفسق وقد ذكرنا فيما قبل ان الفسوق هو الخروج عن الطاعة واختلف المفسرون فكثير من المحققين حملوه على كل المعاصي قالوا لان اللفظ صالح للكل ومتناول له والنهي عن الشيء يوجب الانتهاء عن جميع أنواعه فحمل اللفظ على بعض أنواع الفسوق تحكم من غير دليل وهذا متأكد بقوله تعالى ففسق عن أمر ربه وبقوله وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان وذهب بعضهم الى ان المراد منه بعض الانواع ثم ذكروا وجوها (الاول) المراد منه السباب واحتجوا عليه بالقرآن والخبر أما القرآن فقوله تعالى ولا تنابزوا بالالقاب بئس الاسم الفسوق بعد الايمان وأما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام سباب المسلم فسوق وقتاله كفر (والثاني) المراد منه الايذاء والايحاش قال تعالى لا يضار كاتب ولا شهيد وان تفعلوا فانه فسوق بكم (والثالث) قال ابن زيد هو الذبح للاصنام فانهم كانوا في حجهم يذبحون لاجل الحج ولاجل الاصنام وقال تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق وقوله أو فسقا أهل لغير الله به (والرابع) قال ابن عمر انه العاصي

فى قتل الصيد وغيره مما يمنع الاحرام منه (والخامس) ان الرفث هو الجماع ومقدماته مع الحليلة والفسوق هو الجماع ومقدماته على سبيل الزنا (والسادس) قال محمد بن جرير الطبرى الفسوق هو العزم على الحج اذا لم يعزم على ترك محظوراته وأما الجدال فهو فعال من المجادلة وأصله من الجدل الذى من الفتل يقال زمام مجدول وجديل أى مفتول والجديل اسم الزمام لانه لايكون الا مفتولا وسميت المخاصمة مجادلة لان كل واحد من الخصمين يروم أن يفتل صاحبه عن رأيه وذكر المفسرون وجوها فى هذا الجدال (فالاول) قال الحسن هو الجدال الذى يخاف منه الخروج الى السباب والتكذيب والتجهيل (الثانى) قال محمد بن كعب القرظى ان قريشا كانوا اذا اجتمعوا بمنى قال بعضهم حجنا أتم وقال آخرون بل حجنا أتم فنهاهم الله تعالى عن ذلك (والثالث) قال مالك فى الموطأ الجدال فى الحج ان قريشا كانوا يقفون عند المشعر الحرام فى المزدلفة بقزح وكان غيرهم يقفون بعرفات وكانوا يتجادلون يقول هؤلاء نحن أصوب ويقول هؤلاء نحن أصوب قال الله تعالى لكل أمة جعلنا منسكا هم ناسكوه فلا ينازعنك فى الامر وادع الى ربك انك لعلى هدى مستقيم وان جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون قال مالك هذا هو الجدال فيما نروى والله أعلم (الرابع) قال القاسم بن محمد الجدال فى الحج ان يقول بعضهم الحج اليوم وآخرون يقولون بل غدا وذلك انهم أمروا أن يجعلوا حساب الشهور على رؤية الاهلة وآخرون كانوا يجعلونه على العدد فبهذا السبب كانوا يختلفون فبعضهم يقول هذا اليوم يوم العيد وبعضهم يقول بل غدا فالله تعالى نهاهم عن ذلك فكأنه قيل لهم قد بينا لكم ان الاهلة مواقيت للناس والحج فاستقيموا على ذلك ولا تجادلوا فيه من غير هذه الجهة (الخامس) قال القفال رحمه الله تعالى يدخل فى هذا النهى ما جادلوا فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أمرهم بفسخ الحج الى العمرة فشق عليهم ذلك وقالوا نروح الى منى ومذاكيرنا تقطر منيا فقال عليه الصلاة والسلام لو استقبلت من أمرى ما استدبرت ماسقت الهدى ولجعلتها عمرة وتركوا الجدال حينئذ (السادس) قال عبد الرحمن بن زيد جدالهم فى الحج بسبب اختلافهم فى أيهم المصيب فى الحج لوقت ابراهيم عليه الصلاة والسلام (السابع) انهم كانوا مختلفين فى السنين فقيل لهم لاجدال فى الحج فان الزمان استدار وعاد الى ما كان عليه الحج فى وقت ابراهيم عليه السلام وهو المراد بقوله عليه الصلاة والسلام فى حجة الوداع ألا ان الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والارض فهذا مجموع ماقاله المفسرون فى هذا الباب وذكر القاضى كلاما حسنا فى هذا الموضع فقال قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج يحتمل أن يكون خبرا وأن يكون نهيا كقوله لا ريب فيه أى لا ترتابوا فيه وظاهر اللفظ للخبر فاذا حملناه على الخبر كان معناه ان الحج لا يثبت مع واحدة من هذه الخلال بل يفسد لانه كالضد لها وهى مانعة من صحته وعلى هذا الوجه لا يستقيم المعنى الا أن يراد بالرفث الجماع المفسد للحج ويحمل

الفسوق على الزنا لانه يفسد الحج و يحمل الجدال على الشك فى الحج ووجو به لان ذلك
يكون كفرا فلا يصح معه الحج وانما حملنا هذه الالفاظ الثلاثة على هذه المعانى حتى يصح
خبر الله بأن هذه الاشياء لاتوجد مع الحج فان قيل أليس ان مع هذه الاشياء يصير الحج
فاسدا او يجب على صاحبه المضى فيه واذا كان الحج باقيا معها لم يصدق الخبر بأن هذه
الاشياء لاتوجد مع الحج قلنا المراد من الآية حصول المضادة بين هذه الاشياء و بين الحجة
التى أمر الله تعالى بها ابتداء وتلك الحجة صحيحة لاتبقى مع هذه الاشياء بدليل انه يجب
قضاؤها والحجة الفاسدة التى يجب عليه المضى فيها شئ آخر سوى تلك الحجة التى أمر الله
تعالى بها ابتداء وأما الجدال الحاصل بسبب الشك فى وجوب الحج فظاهر أنه لايبقى معه
عمل الحج لان ذلك كفر وعمل الحج مشروط بالاسلام فثبت انا اذا حملنا اللفظ على الخبر
وجب حمل الرفث والفسوق والجدال على ماذكرناه أما اذا حملناه على النهى وهو فى
الحقيقة عدول عن ظاهر اللفظ فقد يصح أن يراد بالرفث الجماع ومقدماته وقول الفحش
وأن يراد بالفسوق جميع أنواعه و بالجدال جميع أنواعه لان اللفظ مطلق ومتناول لكل
هذه الاقسام فيكون النهى عنها نهيا عن جميع أقسامها وعلى هذا الوجه تكون هذه
الآية كالحث على الاخلاق الجميلة والتمسك بالآداب الحسنة والاحتراز عما يحبط
ثواب الطاعات (المسئلة الثالثة) الحكمة فى أن الله تعالى ذكر هذه الالفاظ الثلاثة
لاأزيد ولاأنقص وهو قوله فلارفث ولافسوق ولاجدال فى الحج هى انه قد ثبت فى
العلوم العقلية أن الانسان فيه قوى أربعة قوة شهوانية بهيمية وقوة غضبية سبعية وقوة
وهمية شيطانية وقوة عقلية ملكية والمقصود من جميع العبادات قهر القوى الثلاثة
أعنى الشهوانية والغضبية والوهمية فقوله فلارفث اشارة الى قهر القوة الشهوانية
وقوله ولافسوق اشارة الى قهر القوة الغضبية التى توجب التمرد والغضب وقوله ولا
جدال اشارة الى قهر القوة الوهمية التى تحمل الانسان على الجدال فى ذات الله وصفاته
وأفعاله وأحكامه وأسمائه وهى الباعثة للانسان على منازعة الناس ومماراتهم والمخاصمة
معهم فى كل شئ فلما كان منشأ الشر محصورا فى هذه الامور الثلاثة لاجرم قال فلارفث
ولافسوق ولاجدال فى الحج أى فمن قصد معرفة الله ومحبته والاطلاع على نور جلاله
والانخراط فى سلك الخواص من عباده فلا يكون فيه هذه الامور وهذه أسرار نفيسة
هى المقصد الاقصى من هذه الآيات فلا ينبغى أن يكون العاقل غافلا عنها ومن الله
التوفيق فى كل الامور (المسئلة الرابعة) من الناس من عاب الاستدلال والبحث والنظر
والجدال واحتج بوجوه (أحدها) أنه تعالى قال ولاجدال فى الحج وهذا يقتضى نفى
جميع أنواع الجدال ولو كان الجدال فى الدين طاعة وسبيلا الى معرفة الله تعالى لما نهى
عنه فى الحج بل على ذلك التقدير كان الاشتغال بالجدال فى الحج ضم طاعة الى طاعة فكان
أولى بالترغيب فيه (وثانيها) قوله تعالى ماضربوه لك الاجدلا بل هم قوم خصمون عابهم

(فلارفث ولافسوق) أى لاجماع أو فلافحش من الكلام ولاخروج من حدود الشرع بارتكاب
المحظورات وقيل بالسباب والتنابز بالالقاب (ولا جدال) أى لامراء مع الخدم والرفقة (فى الحج) أى فى أيامه والاظهار فى مقام الاضمار لاظهار كمال الاعتناء بشأنه والاشعار بعلة الحكم فان زيارة البيت المعظم والتقرب بها الى الله عز وجل من موجبات ترك الامور المذكورة وايثار النفى للمبالغة فى النهى والدلالة على أن ذلك حقيق بأن لايكون فان ماكان منكرا مستقبحا فى نفسه ففى تضاعيف الحج أقبح كلبس الحرير فى الصلاة والتطريب بقراءة القرآن لانه خروج عن مقتضى الطبع والعادة الى محض العبادة وقرئ الاولان بالرفع على معنى لايكونن رفث ولافسوق والثالث بالفتح على معنى الاخبار بانتفاء الخلاف فى الحج وذلك أن قريشا كانت تخالف سائر العرب فتقف بالمشعر الحرام فارتفع الخلاف بأن أمروا بأن يقفوا أيضا بعرفات

بكونهم من أهل الجدل وذلك يدل على ان الجدل مذموم (وثالثها) قوله ولاتنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم نهى عن المنازعة وأما جمهور المتكلمين فانهم قالوا الجدال فى الدين طاعة عظيمة واحتجوا عليه بقوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن و بقوله تعالى حكاية عن الكفار انهم قالوا لنوح عليه السلام يانوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا ومعلوم انه ماكان ذلك الجدال الا لتقرير أصول الدين اذا ثبت هذا فنقول لابد من التوفيق بين هذه النصوص فيحمل الجدل المذموم على الجدل فى تقرير الباطل وطلب المال والجاه والجدل الممدوح على الجدل فى تقرير الحق ودعوة الخلق الى سبيل الله والذب عن دين الله تعالى * أما قوله تعالى وما تفعلوا من خير يعلمه الله وتزودوا فان خير الزاد التقوى فاعلم ان الله تعالى قبل هذه الآية أمر بفعل ماهو خير وطاعة فقال وأتموا الحج والعمرة لله وقال فمن فرض فيهن الحج ونهى عما هو شر ومعصية فقال فلارفث ولافسوق ولاجدال فى الحج ثم عقب الكل بقوله وما تفعلوا من خير يعلمه الله وقد كان الاولى فى الظاهر أن يقال وماتفعلوا من شئ يعلمه الله حتى يتناول كل ماتقدم من الخير والشر الا انه تعالى خص الخير بأنه يعلمه الله لفوائد ولطائف (أحدها) اذا علمت منك الخير ذكرته وشهرته واذا علمت منك الشر سترته وأخفيته لتعلم انه اذا كانت رحمتى بك فى الدنيا هكذا فكيف فى العقبى (وثانيها) ان من المفسرين من قال فى تفسير قوله ان الساعة آتية أكاد أخفيها معناه لو أمكننى أن أخفيها عن نفسى لفعلت فكذا هذه الآية كانه قيل للعبد ماتفعله من خير علمته وأما الذى تفعله من الشر فلو أمكن أن أخفيه عن نفسى لفعلت ذلك (وثالثها) أن السلطان العظيم اذا قال لعبده المطيع كل ماتحمله من أنواع المشقة والخدمة فى حقى فانا عالم به ومطلع عليه كان هذا وعدا له بالثواب العظيم ولوقال ذلك لعبده المذنب المتمرد كان توعدا بالعقاب الشديد ولما كان الحق سبحانه أكرم الاكرمين لاجرم ذكر مايدل على الوعد بالثواب ولم يذكر مايدل على الوعيد بالعقاب (ورابعها) أن جبريل عليه السلام لما قال ما الاحسان فقال الرسول عليه الصلاة والسلام الاحسان أن تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك فههنا بين للعبد انه يراه ويعلم جميع مايفعله من الخيرات لتكون طاعة العبد للرب من الاحسان الذى هو أعلى درجات العبادة فان الخادم متى علم ان مخدومه مطلع عليه ليس بغافل عن أحواله كان أحرص على العمل وأكثر التذاذا به وأقل نفرة عنه (وخامسها) أن الخادم اذا علم اطلاع المخدوم على جميع أحواله ومايفعله كان جده واجتهاده فى اداء الطاعات وفى الاحتراز عن المحظورات أشد مما اذا لم يكن كذلك فلهذه الوجوه أتبع تعالى الامر بالحج والنهى عن الرفث والفسوق والجدال بقوله وماتفعلوا من خير يعلمه الله * أما قوله تعالى وتزودوا فان خير الزاد التقوى ففيه قولان (أحدهما) أن المراد وتزودوا من التقوى والدليل عليه قوله بعد ذلك فان خير الزاد التقوى وتحقيق الكلام فيه ان

(وماتفعلوا من خير يعلمه الله) فيجزى به خير جزاء وهو حث على فعل الخير اثر النهى عن الشر (وتزودوا فان خير الزاد التقوى) أى تزودوا لمعادكم التقوى فانه خير زاد وقيل نزلت فى أهل اليمن كانوا يحجون ولايتزودون و يقولون نحن متوكلون فيكونون كلا على الناس فامروا أن يتزودوا و يتقوا الابرام فى السؤال والتثقيل على الناس (واتقون ياأولى الالباب) فان قضية اللب استشعار خشية الله عزوجل وتقواه حثهم على التقوى ثم أمرهم بأن يكون المقصود بذلك هو الله تعالى فيتبرؤا من كل شئ سواه وهو مقتضى العقل المعرى عن شوائب الهوى فلذلك خص بهذا الخطاب أولو الالباب

الانسان له سفران سفر فى الدنيا وسفر من الدنيا فالسفر فى الدنيا لابد له من زاد وهو الطعام والشراب والمركب والمال والسفر من الدنيا لابد فيه أيضا من زاد وهو معرفة الله ومحبته والاعراض عما سواه وهذا الزاد خير من الزاد الاول لوجوه (الاول) أن زاد الدنيا يخلصك من عذاب موهوم وزاد الاخرة يخلصك من عذاب متيقن (وثانيها) أن زاد الدنيا يخلصك من عذاب منقطع وزاد الآخرة يخلصك عن عذاب دائم (وثالثها) أن زاد الدنيا يوصلك الى لذة ممزوجة بالآلام والاسقام والبليات وزاد الآخرة يوصلك الى لذات باقية خالصة عن شوائب المضرة آمنة من الانقطاع والزوال (ورابعها) أن زاد الدنيا يوصلك الى الدنيا وهى كل ساعة فى الادبار والانقضاء وزاد الآخرة يوصلك الى الآخرة وهى كل ساعة فى الاقبال والقرب والوصول (وخامسها) أن زاد الدنيا يوصلك الى منصة الشهوة والنفس وزاد الآخرة يوصلك الى عتبة الجلال والقدس فثبت بمجموع ماذكرنا أن خير الزاد التقوى اذا عرفت هذا فلنرجع الى تفسير الآية فكانه تعالى قال لما ثبت أن خير الزاد التقوى فاشتغلوا بتقواى يا أولى الالباب يعنى ان كنتم من أرباب الالباب الذين يعلمون حقائق الامور وجب عليكم بحكم عقلكم ولبكم أن تشتغلوا بتحصيل هذا الزاد لما فيه من كثرة المنافع وقال الاعشى فى تقرير هذا المعنى

اذا أنت لم ترحل بزاد من التقى * ولاقيت بعد الموت من قد تزودا

ندمت على أن لاتكون كمثله * وانك لم ترصد كما كان ارصدا

والقول الثانى أن هذه الآية نزلت فى أناس من أهل اليمن كانوا يحجون بغير زاد ويقولون انا متوكلون ثم كانوا يسألون الناس وربما ظلموا الناس وغصبوهم فأمرهم الله تعالى أن يتزودوا فقال وتزودوا ما تبلغون به فان خير الزاد ما تكفون به وجوهكم عن السؤال وأنفسكم عن الظلم وعن ابن زيد أن قبائل من العرب كانوا يحرمون الزاد فى الحج والعمرة فنزلت وروى محمد بن جرير الطبرى عن ابن عمر قال كانوا اذا أحرموا ومعهم أزودة رموا به فنهوا عن ذلك بهذه الآية قال القاضى وهذا بعيد لان قوله فان خير الزاد التقوى راجع الى قوله وتزودوا فكان تقديره وتزودوا من التقوى والتقوى فى عرف الشرع والقرآن عبارة عن فعل الواجبات وترك المحظورات قال فان أردنا تصحيح هذا القول ففيه وجهان (أحدهما) أن القادر على أن يستصحب الزاد فى السفر اذا لم يستصحبه عصى الله فى ذلك فعلى هذا الطريق صح دخوله تحت الآية (والثانى) أن يكون فى الكلام حذف ويكون المراد وتزودوا العاجل سفركم وللآجل فان خير الزاد التقوى * أما قوله تعالى واتقون ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) ان قوله واتقون فيه تنبيه على كمال عظمة الله وجلاله وهو كقول الشاعر * انا أبو النجم وشعرى شعرى * (المسئلة الثانية) أثبت أبو عمرو الياء فى قوله واتقون على الاصل وحذفها الآخرون للتخفيف ودلالة الكسر عليه * أما قوله تعالى يا أولى الالباب فاعلم أن لباب الشئ ولبه هو الخالص منه ثم

اختلفوا بعد ذلك فقال بعضهم انه اسم للعقل لانه أشرف ما فى الانسان والذى تميز به الانسان عن البهائم وقرب من درجة الملائكة واستعد به للتمييز بين خير الخيرين وشر الشرين وقال آخرون انه فى الاصل اسم للقلب الذى هو محل العقل والقلب قد يجعل كناية عن العقل قال تعالى ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد فكذا ههنا جعل اللب كناية عن العقل فقوله يا أولى الالباب معناه يا أولى العقول واطلاق اسم المحل على الحال مجاز مشهور فانه يقال لمن له غيرة وحمية فلان له نفس ولمن ليس له حمية فلان لا نفس له فكذا ههنا فان قيل اذا كان لا يصح الاخطاب العقلاء فما الفائدة فى قوله يا أولى الالباب قلنا معناه انكم لما كنتم من أولى الالباب كنتم متمكنين من معرفة هذه الاشياء والعمل بها فكان وجوبها عليكم أثبت واعراضكم عنها أقبح ولهذا قال الشاعر

ولم أر فى عيوب الناس شيئا ❊ كنقص القادرين على التمام

ولهذا قال تعالى أولئك كالانعام بل هم أضل يعنى الانعام معذورة بسبب العجز أما هؤلاء القادرون فكان اعراضهم أفحش فلا جرم كانوا أضل ❊ قوله تعالى (ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذكروه كما هداكم وان كنتم من قبله لمن الضالين ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس واستغفروا الله ان الله غفور رحيم) فيه مسائل (المسئلة الاولى) فى الآية حذف والتقدير ليس عليكم جناح فى أن تبتغوا فضلا والله أعلم (المسئلة الثانية) اعلم أن الشبهة كانت حاصلة فى حرمة التجارة فى الحج من وجوه (أحدها) انه تعالى منع عن الجدال فيما قبل هذه الآية والتجارة كثيرة الافضاء الى المنازعة بسبب المنازعة فى قلة القيمة وكثرتها فوجب أن تكون التجارة محرمة وقت الحج (وثانيها) أن التجارة كانت محرمة وقت الحج فى دين أهل الجاهلية فظاهر ذلك شئ مستحسن لان المشتغل بالحج مشتغل بخدمة الله تعالى فوجب أن لا يتلطخ هذا العمل منه بالاطماع الدنيوية (وثالثها) أن المسلمين لما علموا انه صار كثير من المباحات محرمة عليهم فى وقت الحج كاللبس والطيب والاصطياد والمباشرة مع الاهل غلب على ظنهم أن الحج لما صار سببا لحرمة اللبس مع مساس الحاجة اليه فبأن يصير سببا لحرمة التجارة مع قلة الحاجة اليها كان أولى (ورابعها) عند الاشتغال بالصلاة يحرم الاشتغال بسائر الطاعات فضلا عن المباحات فوجب أن يكون الامر كذلك فى الحج فهذه الوجوه تصلح أن تصير شبهة فى تحريم الاشتغال بالتجارة عند الاشتغال بالحج فلهذا السبب بين الله تعالى ههنا أن التجارة جائزة غير محرمة فاذا عرفت هذا فنقول المفسرون ذكروا فى تفسير قوله أن تبتغوا فضلا من ربكم وجهين (الاول) أن المراد هو التجارة ونظيره قوله تعالى وآخرون يضربون فى الارض يبتغون من فضل الله وقوله جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ثم الذى يدل على صحة هذا التفسير وجهان (الاول) ماروى عطاء عن ابن مسعود وابن الزبير انهما قرآ ان تبتغوا فضلا من ربكم فى مواسم الحج

(ليس عليكم جناح أن تبتغوا) أى فى أن تبتغوا أى تطلبوا (فضلا من ربكم) عطاء ورزقا منه أى الربح بالتجارة وقيل كان عكاظ ومجنة وذو المجاز أسواقهم فى الجاهلية يقيمونها أيام مواسم الحج وكانت معايشهم منها فلما جاء الاسلام تأثموا منه فنزلت

(والثانى) الروايات المذكورة فى سبب النزول (فالرواية الاولى) قال ابن عباس كان ناس من العرب يحترزون من التجارة فى أيام الحج واذا دخل العشر بالغوا فى ترك البيع والشراء بالكلية وكانوا يسمون التاجر فى الحج الداج ويقولون هؤلاء الداج وليسوا بالحاج ومعنى الداج المكتسب الملتقط وهو مشتق من الدجاجة وبالغوا فى الاحتراز عن الاعمال الى ان امتنعوا عن اغاثة الملهوف واغاثة الضعيف واطعام الجائع فازال الله تعالى هذا الوهم وبين انه لاجناح فى التجارة ثم انه لما كان ماقبل هذه الآية فى أحكام الحج ومابعدها أيضا فى الحج وهو قوله فاذا أفضتم من عرفات دل ذلك على ان هذا الحكم واقع فى زمان الحج فلهذا السبب استغنى عن ذكره (والرواية الثانية) ماروى عن ابن عمر أن رجلا قال له انا قوم نكرى وان قوما يزعمون انه لاحج لنا فقال سأل رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم عما سألت ولم يرد عليه حتى نزل قوله ليس عليكم جناح فدعاه وقال أنتم حجاج وبالجملة فهذه الآية نزلت ردا على من يقول لاحج للتجار والأجراء والجمالين (والرواية الثالثة) أن عكاظ ومجنة وذا المجاز كانوا يتجرون فى أيام الموسم فيها وكانت معايشهم منها فلما جاء الاسلام كرهوا أن يتجروا فى الحج بغير اذن فسألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الآية (الرواية الرابعة) قال مجاهد انهم كانوا لايتبايعون فى الجاهلية بعرفة ولامنى فنزلت هذه الآية اذا ثبتت صحة هذا القول فنقول أكثر الذاهبين الى هذا القول حملوا الآية على التجارة فى أيام الحج وأما أبو مسلم فانه حمل الآية على مابعد الحج قال والتقدير فاتقون فى كل أفعال الحج ثم بعد ذلك ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم ونظيره قوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الارض وابتغوا من فضل الله واعلم أن هذا القول ضعيف من وجوه (أحدها) الفاء فى قوله فاذا أفضتم من عرفات يدل على ان هذه الافاضة حصلت بعد انتفاء الفضل وذلك يدل على وقوع التجارة فى زمان الحج (وثانيها) أن حمل الآية على موضع الشبهة أولى من حملها لاعلى موضع الشبهة ومعلوم أن محل الشبهة هو التجارة فى زمن الحج فاما بعد الفراغ من الحج فكل أحد يعلم حل التجارة أما ماذكره أبو مسلم من قياس الحج على الصلاة (فجوابه) أن الصلاة أعمالها متصلة فلا يصح فى اثنائها التشاغل بغيرها وأما أعمال الحج فهى متفرقة بعضها عن بعض ففى خلالها يبقى المرء على الحكم الاول حيث لم يكن حاجا لايقال بل حكم الحج باق فى كل تلك الاوقات بدليل أن حرمة التطيب واللبس وأمثالها باقية لانا نقول هذا قياس فى مقابلة النص فيكون ساقطا (القول الثالث) أن المراد بقوله تعالى أن تبتغوا فضلا من ربكم هو ان يبتغى الانسان حال كونه حاجا أعمالا أخرى تكون موجبة لاستحقاق فضل الله ورحمته مثل اعانة الضعيف واغاثة الملهوف واطعام الجائع وهذا القول منسوب الى أبى جعفر محمد بن على الباقر رضى الله عنهم واعترض القاضى عليه بان هذا واجب أومندوب ولايقال فى مثله لاجناح عليكم فيه وانما يذكر هذا اللفظ فى المباحات

(والجواب) لانسلم أن هذا اللفظ لايذكر الا فى المباحات والدليل عليه قوله تعالى فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة والقصر بالاتفاق من المندوبات وايضا فاهل الجاهلية كانوا يعتقدون ان ضم سائر الطاعات الى الحج يوقع خللا فى الحج ونقصا فيه فبين الله تعالى أن الامر ليس كذلك بقوله لاجناح عليكم (المسئلة الثالثة) اتفقوا على ان التجارة اذا أوقعت نقصانا فى الطاعة لم تكن مباحة أما ان لم توقع نقصانا البتة فيها فهى من المباحات التى الاولى تركها لقوله تعالى وماأمروا الاليعبدوا الله مخلصين له الدين والاخلاص أن لايكون له حامل على الفعل سوى كونه عبادة وقال عليه السلام حكاية عن الله تعالى انا أغنى الاغنياء عن الشرك من عمل عملا أشرك فيه غيرى تركته وشركه والحاصل أن الاذن فى هذه التجارة جار مجرى الرخص وقوله تعالى فاذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام فيه مسائل (المسئلة الاولى) الافاضة الاندفاع فى السير بكثرة ومنه يقال أفاض البعير بجرته اذا وقع بها فالقاها منبثة وكذلك أفاض الاقداح فى الميسر معناه جمعها ثم ألقاها متفرقة وافاضة الماء من هذا لانه اذا صب تفرق والافاضة فى الحديث انما هى الاندفاع فيه باكثار وتصرف فى وجوهه وعليه قوله تعالى اذ تفيضون فيه ومنه يقال للناس فوض وأيضا جمعهم فوضى ويقال أفاضت العين دمعها فأصل هذه الكلمة الدفع للشئ حتى يتفرق فقوله تعالى أفضتم أى دفعتم بكثرة وأصله أفضتم أنفسكم فترك ذكر المفعول كما ترك فى قولهم دفعوا من موضع كذا وصبوا وفى حديث أبى بكر رضى الله عنه ونزل فى وادى قيروان وهو يحدش بعيره بمحجنة (المسئلة الثانية) عرفات جمع عرفة سميت بها بقعة واحدة كقولهم ثوب اخلاق وبرمة اعشار وأرض سباسب والتقدير كأن كل قطعة من تلك الارض عرفة فسمى مجموع تلك القطع بعرفات فان قيل هلا منعت من الصرف وفيها السببان التعريف والتأنيث قلنا هذه اللفظة فى الاصل اسم لقطع كثيرة من الارض كل واحدة منها مسماة بعرفة وعلى هذا التقدير لم يكن علما ثم جعلت علما لمجموع تلك القطع فتركوها بعد ذلك على أصلها فى عدم الصرف (المسئلة الثالثة) اعلم أن اليوم الثامن من ذى الحجة يسمى يوم التروية واليوم التاسع منه يسمى بيوم عرفة وذلك الموضع المخصوص سمى بعرفات وذكروا فى تعليل هذه الاسماء وجوها أما يوم التروية ففيه قولان (أحدهما) من روى يروى تروية اذا تفكر وأعمل فكره ورويته (والثانى) من رواه من الماء يرويه اذا سقاه من عطش (أما الاول) ففيه ثلاثة أقوال (أحدها) ان آدم عليه السلام أمر ببناء البيت فلما بناه تفكر فقال رب ان لكل عامل أجرا فما أجرى على هذا العمل قال اذا طفت به غفرت لك ذنوبك بأول شوط من طوافك قال يارب زدنى قال أغفر لاولادك اذا طافوا به قال زدنى قال أغفر لكل من استغفر له الطائفون من موحدى أولادك قال حسبى يارب حسبى (وثانيها) أن ابراهيم عليه السلام رأى فى منامه ليلة التروية كأنه يذبح

انه فأصبح مفكرا اهل هذا من الله تعالى أو من الشيطان فلما رآه ليلة عرفة يؤمر به أصبح فقال عرفت يارب أنه من عندك (وثالثها) أن أهل مكة يخرجون يوم التروية الى منى فيروون فى الادعية التى يريدون أن يذكروها فى غدهم بعرفات (وأما القول الثانى) وهو اشتقاقه من تروية الماء ففيه ثلاثة أقوال (أحدها) ان أهل مكة كانوا يخفون الماء للحجيج الذين يقصدونهم من الآفاق وكان الحاج يستريحون فى هذا اليوم من مشاق السفر ويتسعون فى الماء ويروون بهائمهم بعد مقاساتهم قلة الماء فى طريقهم (والثانى) انهم يتزودون الماء الى عرفة (والثالث) أن المذنبين كالعطاش الذين وردوا بحار رحمة الله فشربوا منها حتى رووا وأما فضل هذا اليوم فدل عليه قوله تعالى والشفع والوتر عن ابن عباس بأن الشفع التروية وعرفة والوتر يوم النحر وعن عبادة أنه عليه الصلاة والسلام قال صيام عشر الاضحى كل يوم منها كالشهر ولمن يصوم يوم التروية سنة ولمن يصوم يوم عرفة سنتان وروى أنس أنه عليه الصلاة والسلام قال من صام يوم التروية أعطاه الله مثل ثواب أيوب على بلائه ومن صام يوم عرفة أعطاه الله تعالى مثل ثواب عيسى بن مريم عليه السلام وأما يوم عرفة فله عشرة أسماء خمسة منها مختصة به وخمسة مشتركة بينه و بين غيره أما الخمسة الاولى (فأحدها) عرفة وفى اشتقاقه ثلاثة أقوال (احدها) انه مشتق من المعرفة وفيه ثمانية أقوال (الاول) قول ابن عباس أن آدم وحواء التقيا بعرفة فعرف أحدهما صاحبه فسمى اليوم عرفة والموضع عرفات وذلك أنهما لما أهبطا من الجنة وقع آدم بسرنديب وحواء بجدة وابليس بنيسان والحية باصفهان فلما أمر الله تعالى آدم بالحج لقى حواء بعرفات فتعارفا (وثانيها) أن آدم علمه جبريل مناسك الحج فلما وقف بعرفات قال له أعرفت قال نعم فسمى عرفات (وثالثها) قول على وابن عباس وعطاء والسدى سمى الموضع عرفات لان ابراهيم عليه السلام عرفها حين رآها بما تقدم من النعت والصفة (ورابعها) ان جبريل كان علم ابرهيم عليه السلام المناسك واوصله الى عرفات وقال له أعرفت كيف تطوف وفى أى موضع تقف قال نعم (وخامسها) أن ابراهيم عليه السلام وضع ابنه اسمعيل وأمه هاجر بمكة و رجع الى الشام ولم يلتقيا سنين ثم التقيا يوم عرفة بعرفات (وسادسها) ماذكرناه من أمر منام ابراهيم عليه السلام (وسابعها) أن الحاج يتعارفون فيه بعرفات اذا وقفوا (وثامنها) أنه تعالى يتعرف فيه الى الحاج بالمغفرة والرحمة (القول الثانى) فى اشتقاق عرفة أنه من الاعتراف لان الحجاج اذا وقفوا فى عرفة اعترفوا للحق بالربوبية والجلال والصمدية والاستغناء ولانفسهم بالفقر والذلة والمسكنة والحاجة ويقال ان آدم وحواء عليهما السلام لما وقفا بعرفات قالا ربنا ظلمنا أنفسنا فقال الله سبحانه وتعالى الآن عرفتما أنفسكما (والقول الثالث) أنه من العرف وهو الرائحة الطيبة قال تعالى ويدخلهم الجنة عرفها لهم أى طيبها لهم ومعنى ذلك أن المذنبين لما تابوا فى عرفات فقد تخلصوا عن نجاسات الذنوب ويكتسبون به عند الله تعالى رائحة طيبة

فحذف المفعول حذفه من دفعت من البصرة وعرفات جمع سمى به كاذرعات وانما نون وكسر وفيه علمية وتأنيث لما أن تنوين الجمع تنوين المقابلة لاتنوين التمكن ولذلك يجمع مع اللام وذهاب الكسرة تبع ذهاب التنوين من غير عوض لعدم الصرف وههنا ليس كذلك أو لان التأنيث اما بالتاء المذكورة وهى ليست بتاء التأنيث وانما هى مع الالف التى قبلها علامة جمع المؤنث أو بتاء مقدرة كما فى سعاد ولاسبيل اليه لان المذكورة تأبى تقديرها لما انها كالبدل منها لاختصاصها بالمؤنث كتاء بنت وانما سمى الموقف عرفة لانه نعت لابراهيم عليه السلام فلما أبصره عرفه أو لان جبريل عليه السلام كان يدور به فى المشاعر فلما رآه قال عرفت أو لان آدم وحواء التقيا فيه فتعارفا أو لان الناس يتعارفون فيه وهى من الاسماء المرتجلة

قال عليه الصلاة والسلام خلوف فم الصائم عند الله أطيب من ريح المسك (الاسم الثانى) يوم اياس الكفار من دين الاسلام (الثالث) يوم اكمال الدين (الرابع) يوم اتمام النعمة (الخامس) يوم الرضوان وقد جمع الله تعالى هذه الاشياء فى أربع آيات فى قوله اليوم يئس الذين كفروا من دينكم الآية قال عمر وابن عباس نزلت هذه الآية عشية عرفة وكان يوم الجمعة والنبى صلى الله عليه وسلم واقف بعرفة فى موقف ابراهيم عليه الصلاة والسلام وذلك فى حجة الوداع وقد اضمحل الكفر وهدم بنيان الجاهلية فقال عليه الصلاة والسلام لو يعلم الناس مالهم فى هذه الآية لقرت أعينهم فقال يهودى لعمر لو أن هذه الآية نزلت علينا لاتخذنا ذلك اليوم عيدا فقال عمر أما نحن فجعلناه عيدين كان يوم عرفة و يوم الجمعة فامامعنى اياس المشركين فهو انهم يئسوا من قوم محمد عليه الصلاة والسلام أن يرتدوا راجعين الى دينهم وأمامعنى اكمال الدين فهو أنه تعالى ما أمرهم بعد ذلك بشئ من الشرائع وأما اتمام النعمة فأعظم النعم نعمة الدين لان بها يستحق الفوز بالجنة والخلاص من النار وقد تمت فى ذلك اليوم وكذلك قال فى آية الوضوء وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون ولما جاء البشير وقدم على يعقوب قال على أى دين تركت يوسف قال على دين الاسلام قال الآن تمت النعمة وأمامعنى الرضوان فهو أنه تعالى رضى بدينهم الذى تمسكوا به وهو الاسلام فهى بشارة بشرهم بها فى ذلك اليوم فلا يوم أكمل من اليوم الذى بشرهم فيه باكمال الدين وقيل هذا اليوم يوم صلة الواصلين اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى و يوم قطيعة القاطعين أن الله برىء من المشركين ورسوله و يوم اقالة عثرة النادمين وقبول توبة التائبين ربنا ظلمنا أنفسنا فكما تاب برحمته على آدم فيه فكذلك يتوب على أولاده وهو الذى يقبل التوبة عن عباده وهو أيضا يوم وفد الوافدين وأذن فى الناس بالحج يأتوك رجالا وفى الخبر الحاج وفد الله والحاج زوار الله وحق على المزور الكريم أن يكرم زائره وأما الاسماء الخمسة الاخرى ليوم عرفة (فأحدها) يوم الحج الأكبر قال الله تعالى وأذان من الله ورسوله الى الناس يوم الحج الأكبر وهذا الاسم مشترك بين عرفة والنحر واختلف الصدر الاول من الصحابة والتابعين فيه فمنهم من قال انه عرفة وسمى بذلك لانه يحصل فيه الوقوف بعرفات والحج عرفة اذلو أدركه وفاته سائر مناسك الحج أجزأ عنها الدم فلهذا السبب سمى بالحج الأكبر قال الحسن سمى به لانه اجتمع فيه الكفار والمسلمون ونودى فيه أن لا يحج بعده مشرك وقال ابن سيرين انما سمى به لانه اجتمع فيه أعياد أهل الملل كلها من اليهود والنصارى وحج المسلمين ولم يجتمع قبله ولا بعده ومنهم من قال انه يوم النحر لانه يقع فيه اكثر مناسك الحج فاما الوقوف فلا يجب فى اليوم بل يجزئ بالليل وروى القولان جميعا عن على وابن عباس عن النبى صلى الله عليه وسلم (وثانيها) الشفع (وثالثها) الوتر (ورابعها) الشاهد (وخامسها) المشهود فى قوله وشاهد ومشهود وهذه الاسماء فسرناها فى هذه الآية واعلم أنه تعالى خص يوم عرفة من بين سائر أيام الحج

بفضائل منها أنه تعالى خص صومه بكثرة الثواب قال عليه الصلاة والسلام صوم يوم التروية كفارة سنة وصوم يوم عرفة كفارة سنتين وعن أنس كان يقال فى أيام العشر كل يوم بالف و يوم عرفة بعشرة آلاف بل يستحب للحاج الواقف بعرفات أن يفطر حتى يكون وقت الدعاء قوى القلب حاضر النفس (المسئلة الرابعة) اعلم أنه لابد وأن نشير اشارة حقيقة الى ترتيب اعمال الحج حتى يسهل الوقوف على معنى الآية فمن دخل مكة محرما فى ذى الحجة أوقبله فان كان مفردا أوقارنا طاف طواف القدوم وأقام على احرامه حتى يخرج الى عرفات وان كان متمتعا طاف وسعى وحلق وتحلل من عمرته وأقام الى وقت خروجه الى عرفات وحينئذ يحرم من جوف مكة بالحج و يخرج وكذلك من أراد الحج من أهل مكة والسنة للامام أن يخطب بمكة يوم السابع من ذى الحجة بعد مايصلى الظهر خطبة واحدة يأمر الناس فيها بالذهاب غدا بعد مايصلون الصبح الى منى و يعلمهم تلك الاعمال ثم ان القوم يذهبون يوم التروية الى منى بحيث يوافون الظهر بها و يصلون بها مع الامام الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح من يوم عرفة ثم اذا طلعت الشمس على ثبير يتوجهون الى عرفات فاذا دنوا منها فالسنة أن لا يدخلوها بل يضرب فيها الامام بنمرة وهى قريبة من عرفة فينزلون هناك حتى تزول الشمس فيخطب الامام خطبتين يبين لهم مناسك الحج و يحرضهم على اكثار الدعاء والتهليل بالموقف ثم اذا فرغ من الخطبة الاولى جلس ثم قام و افتتح الخطبة الثانية والمؤذنون يأخذون فى الاذان معه و يخفف بحيث يكون فراغه منها مع فراغ المؤذنين من الاذان ثم ينزل فيقيم المؤذنون فيصلى بهم الظهر ثم يقيمون فى الحال و يصلى بهم العصر وهذا الجمع متفق عليه ثم بعد الفراغ من الصلاة يتوجهون الى عرفات فيقفون عند الصخرات لان النبى صلى الله عليه وسلم وقف هناك واذا وقفوا استقبلوا القبلة يذكرون الله تعالى و يدعونه الى غروب الشمس واعلم أن الوقوف ركن لا يدرك الحج الا به فمن فاته الوقوف فى وقته وموضعه فقد فاته الحج و وقت الوقوف يدخل بزوال الشمس من يوم عرفة و يمتد الى طلوع الفجر من يوم النحر وذلك نصف يوم وليلة كاملة واذا حضر الحاج هناك فى هذا الوقت لحظة واحدة من ليل أونهار فقد كفى وقال أحمد وقت الوقوف من طلوع الفجر يوم عرفة و يمتد الى طلوع الفجر من يوم النحر فاذا غربت الشمس دفع الامام من عرفات وأخر صلاة المغرب حتى يجمع بينها و بين العشاء بالمزدلفة وفى تسمية المزدلفة أقوال (أحدها) أنهم يقربون فيها من منى والازدلاف القرب (والثانى) أن الناس يجتمعون فيها والاجتماع الازدلاف (والثالث) أنهم يزدلفون الى الله تعالى أى يتقربون بالوقوف و يقال للمزدلفة جمع لانه يجمع فيها بين صلاة العشاء والمغرب وهذا قول قتادة وقيل ان آدم عليه السلام اجتمع فيها مع حواء وازدلف اليها اى دنا منها ثم اذا أتى الامام المزدلفة جمع المغرب والعشاء باقامتين ثم يبيتون بها فان لم يبت بها فعليه دم شاة فاذا طلع الفجر صلوا صلاة الصبح بغلس والتغليس بالفجر ههنا أشد استحبابا منه

قيل وفيه دليل على وجوب الوقوف بها لان الافاضة لاتكون الا بعده وهي مأمور بها بقوله تعالى ثم أفيضوا وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم الحج عرفة فمن أدرك عرفة فقد أدرك الحج أومقدمة للذكر المأمور به وفيه نظر اذ الذكر غير واجب والامر به غير مطلق (فاذكروا الله) بالتلبية والتهليل والدعاء وقيل بصلاة العشاءين

فى غيرها وهو متفق عليه فاذا صلوا الصبح اخذوا منها الحصى للرمى يأخذ كل انسان منها
سبعين حصاة ثم يذهبون الى المشعر الحرام وهو جبل يقال له قزح وهو المراد من قوله
تعالى فاذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام وهذا الجبل أقصى المزدلفة
مما يلى منى فيرقى فوقه ان امكنه أو وقف بالقرب منه ان لم يمكنه ويحمد الله تعالى ويهلله
ويكبره ولا يزال كذلك حتى يسفر جدا ثم يدفع قبل طلوع الشمس ويكفى المرور كما فى عرفة
ثم يذهبون منه الى وادى محسر فاذا بلغوا بطن محسر فيستحب لمن كان راكبا أن يحرك
دابته ومن كان ماشيا أن يسعى سعيا شديدا قدر رمية حجر فاذا أتوا منى رموا جمرة
العقبة من بطن الوادى بسبع حصيات ويقطع التلبية اذا ابتدأ الرمى فاذا رمى جمرة
العقبة ذبح الهدى ان كان معه هدى وذلك سنة لو تركه لا شئ عليه لانه ربما لا يكون
معه هدى ثم بعد ما ذبح الهدى يحلق رأسه أو يقصر والتقصير أن يقطع أطراف شعوره
ثم بعد الحلق يأتى مكة ويطوف بالبيت طواف الافاضة ويصلى ركعتى الطواف ويسعى
بين الصفا والمروة ثم بعد ذلك يعودون الى منى فى بقية يوم النحر وعليهم البيتوتة بمنى ليالى
التشريق لاجل الرمى واتفقوا على أنه متى حصل الرمى والحلق والطواف فقد حصل
التحلل والمراد من التحلل حل اللبس والتقليم والجماع فهذا هو الكلام فى اعمال الحج
والله أعلم (المسئلة الخامسة) اعلم أن اهل الجاهلية كانوا قد غيروا مناسك الحج عن
سنة ابراهيم عليه السلام وذلك أن قريشا وقوما آخرين سموا أنفسهم بالحمس وهم اهل
الشدة فى دينهم والحماسة الشدة يقال رجل أحمس وقوم حمس ثم ان هؤلاء كانوا لا يقفون
فى عرفات ويقولون لا نخرج من الحرم ولا نتركه فى وقت الطاعة وكان غيرهم يقفون بعرفة
والذين كانوا يقفون بعرفة يفيضون قبل أن تغرب الشمس والذين يقفون بمزدلفة
يفيضون اذا طلعت الشمس ويقولون أشرق ثبير كيما نغير ومعناه أشرق يا ثبير بالشمس
كيما نندفع من مزدلفة فيدخلون فى غور من الارض وهو المنخفض منها وذلك أنهم
جاوزوا المزدلفة وصاروا فى غور من الارض فأمر الله تعالى محمدا عليه الصلاة والسلام
بمخالفة القوم فى الدفعتين فأمره بأن يفيض من عرفة بعد غروب الشمس وبأن يفيض من
المزدلفة قبل طلوع الشمس والآية لا دلالة فيها على ذلك بل السنة دلت على هذه الاحكام
(المسئلة السادسة) الصحيح أن الآية تدل على أن الحصول بعرفة واجب فى الحج وذلك أن
الآية دالة على وجوب ذكر الله عند المشعر الحرام عند الافاضة من عرفات والافاضة من
عرفات مشروطة بالحصول فى عرفات وما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا للمكلف فهو
واجب فثبت أن الآية دالة على أن الحصول فى عرفات واجب فى الحج فاذا لم يأت به فلم
يكن آتيا بالحج المأمور به فوجب أن لا يخرج عن العهدة وهذا يقتضى أن يكون الوقوف
بعرفة شرطا أقصى ما فى الباب أن الحج يحصل عند ترك بعض المأمورات الا أن الاصل
ماذكرناه وانما يعدل عنه بدليل منفصل وذهب كثير من العلماء الى أن الآية لا دلالة فيها

على أن الوقوف ونقل عن الحسن أن الوقوف بعرفة واجب الا أنه ان فاته ذلك قام الوقوف بجميع الحرم مقامه وسائر الفقهاء أنكروا ذلك واتفقوا على أن الحج لايحصل الا بالوقوف بعرفة (المسئلة السابعة) قوله فاذكروا الله عند المشعر الحرام يدل على أن الحصول عند المشعر الحرام واجب ويكفى فيه المرور به كما فى عرفة فاما الوقوف هناك فمسنون وروى عن علقمة والنخعى أنهما قالا الوقوف بالمزدلفة ركن بمنزلة الوقوف بعرفة وحجتهما قوله تعالى فاذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام وذلك لان الوقوف بعرفة لاذكر له صريحا فى الكتاب وانما وجب باشارة الآية أو بالسنة والمشعر الحرام فيه أمر جزم وقال جمهور الفقهاء انه ليس بركن واحتجوا عليه بقوله عليه الصلاة والسلام الحج عرفة فمن وقف بعرفة فقد تم حجه وبقوله من أدرك عرفة فقد أدرك الحج ومن فاته عرفة فقد فاته الحج قالوا وفى الآية اشارة الى ماقلنا لان الله تعالى قال فاذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام أمر بالذكر لابالوقوف فعلم أن الوقوف عند المشعر الحرام تبع للذكر وليس بأصل وأما الوقوف بعرفة فهو أصل لانه قال فاذا أفضتم من عرفات ولم يقل من الذكر بعرفات (المسئلة الثامنة) المشعر المعلم وأصله من قولك شعرت بالشئ اذا علمته وليت شعرى مافعل فلان أى ليت علمى بلغه وأحاط به وشعار الشئ اعلامه فسمى الله تعالى ذلك الموضع بالمشعر الحرام لانه معلم من معالم الحج ثم اختلفوا فقال قائلون المشعر الحرام هو المزدلفة وسماها الله تعالى بذلك لان الصلاة والمقام والمبيت به والدعاء عنده هكذا قاله الواحدى فى البسيط قال صاحب الكشاف الاصح أنه قزح وهو آخر حد المزدلفة والاول أقرب لان الفاء فى قوله فاذكروا الله عند المشعر الحرام تدل على أن الذكر عند المشعر الحرام يحصل عقيب الافاضة من عرفات وماذاك الا بالبيتوتة بالمزدلفة (المسئلة التاسعة) اختلفوا فى الذكر المأمور به عند المشعر الحرام فقال بعضهم المراد منه الجمع بين صلاتى المغرب والعشاء هناك والصلاة تسمى ذكرا قال الله تعالى وأقم الصلاة لذكرى والدليل عليه أن قوله فاذكروا الله عند المشعر الحرام أمر وهو للوجوب ولاذكر هناك يجب الا هذا وأما الجمهور فقالوا المراد منه ذكر الله بالتسبيح والتحميد والتهليل وعن ابن عباس أنه نظر الى الناس فى هذه الليلة وقال كان الناس اذا أدركوا هذه الليلة لاينامون * أما قوله تعالى واذكروه كما هداكم ففيه سؤالات (السؤال الاول) لما قال اذكروا الله عند المشعر الحرام فلم قال مرة أخرى واذكروه وما الفائدة فى هذا التكرار (والجواب) من وجوه (أحدها) أن مذهبنا أن أسماء الله تعالى توقيفية لاقياسية فقوله أولا اذكروا الله أمر بالذكر وقوله ثانيا واذكروه كما هداكم أمر لنا بان نذكره سبحانه بالاسماء والصفات التى بينها لنا وأمرنا أن نذكره بها لابالاسماء التى نذكرها بحسب الرأى والقياس (وثانيها) أنه تعالى أمر بالذكر أولا ثم قال ثانيا واذكروه كما هداكم أى وافعلوا ماأمرناكم به من الذكر كما هداكم الله لدين الاسلام فكأنه

(عند المشعر الحرام) هو جبل يقف عليه الامام ويسمى قزح وقيل مابين مأزمى عرفة ووادى محسر ويؤيد الاول ماروى جابر أنه عليه الصلاة والسلام لما صلى الفجر يعنى بالمزدلفة بغلس ركب ناقته حتى أتى المشعر الحرام فدعا فيه وكبر وهلل ولم يزل واقفا حتى أسفر وانما سمى مشعرا لانه معلم العبادة ووصف بالحرام لحرمته ومعنى عند المشعر الحرام مايليه ويقرب منه فانه أفضل والا فالمزدلفة كلها موقف الا وادى محسر

(واذكروه كما هداكم) أى كما علمكم أواذكروه ذكرا حسنا كما هداكم هداية حسنة الى المناسك وغيرها وما مصدرية أوكافة

تعالى قال انما أمرتكم بهذا الذكر لتكونوا شاكرين لتلك النعمة ونظيره ما أمرهم به من التكبير اذا أكملوا شهر رمضان فقال ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ماهداكم وقال فى الاضاحى كذلك سخرها لكم لتكبروا الله على ماهداكم (وثالثها) أن قوله أولا فاذكروا الله عند المشعر الحرام أمر بالذكر باللسان وقوله ثانيا واذكروه كما هداكم أمر بالذكر بالقلب وتقريره أن الذكر فى كلام العرب ضربان (أحدهما) ذكر هو ضد النسيان (والثانى) الذكر بالقول فالاول خلاف النسيان قوله وما أنسانيه الا الشيطان أن أذكره واما الذكر الذى هو القول فهو كقوله فاذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشد ذكرا واذكروا الله فى أيام معدودات فثبت أن الذكر وارد بالمعنيين (فالاول) محمول على الذكر باللسان (والثانى) على الذكر بالقلب فان بهما يحصل تمام العبودية (ورابعها) قال ابن الانبارى معنى قوله واذكروه كما هداكم يعنى اذكروه بتوحيده كما ذكركم بهدايته (وخامسها) يحتمل أن يكون المراد من الذكر مواصلة الذكر كانه قيل لهم اذكروا الله واذكروه أى اذكروه ذكرا بعد ذكر كما هداكم هداية بعد هداية و يرجع حاصله الى قوله يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا (وسادسها) أنه تعالى أمر بالذكر عند المشعر الحرام وذلك اشارة الى القيام بوظائف الشريعة ثم قال بعده واذكروه كما هداكم والمعنى أن توقيف الذكر على المشعر الحرام فيه اقامة لوظائف الشريعة فاذا عرفت هذا قربت الى مراتب الحقيقة وهو أن ينقطع قلبك عن المشعر الحرام بل عن كل من سواه فيصير مستغرقا فى نور جلاله وصمديته و يذكره لانه هو الذى يستحق لهذا الذكر ولان هذا الذكر يعطيك نسبة شريفة اليه بكونك فى هذه الحالة تكون فى مقام العروج ذاكرا له ومشتغلا بالثناء عليه وانما بدأ بالاول وثنى بالثانى لان العبد فى هذه الحالة يكون فى مقام العروج فيصعد من الادنى الى الاعلى وهذا مقام شريف لا يشرحه المقال ولا يعبر عنه الخيال ومن أراد أن يصل اليه فليكن من الواصلين الى العين دون السامعين للاثر (وسابعها) أن يكون المراد بالاول هو ذكر أسماء الله تعالى وصفاته الحسنى والمراد بالذكر الثانى الاشتغال بشكر نعمائه والشكر مشتمل أيضا على الذكر فصح أن يسمى الشكر ذكرا والدليل على أن الذكر الثانى هو الشكر أنه علقه بالهداية فقال كما هداكم والذكر المرتب على النعمة ليس الا الشكر (وثامنها) أنه تعالى لما قال فاذكروا الله عند المشعر الحرام جاز أن يظن أن الذكر مختص بهذه البقعة و بهذه العبادة يعنى الحج فازال الله تعالى هذه الشبهة فقال واذكروه كما هداكم يعنى اذكروه على كل حال وفى كل مكان لان هذا الذكر انما وجب شكرا على هدايته فلما كانت نعمة الهداية متواصلة غير منقطعة فكذلك الشكر يجب أن يكون مستمرا غير منقطع (وتاسعها) أن قوله فاذكروا الله عند المشعر الحرام المراد منه الجمع بين صلاتى المغرب والعشاء هناك ثم قوله واذكروه كما هداكم المراد منه التهليل والتسبيح (السؤال الثانى) ما المراد من الهداية فى قوله كما هداكم (الجواب) منهم من قال انها خاصة والمراد

منه كما هدا كم بأن ردكم فى مناسك حجكم الى سنة ابراهيم عليه السلام ومنهم من قال لا بل هى عامة متناولة لكل أنواع الهداية فى معرفة الله تعالى ومعرفة ملائكته وكتبه ورسله وشرائعه (السؤال الثالث) الضمير فى قوله من قبله الى ماذا يعود (الجواب) يحتمل أن يكون راجعا الى الهدى والتقدير وان كنتم من قبل أن هداكم من الضالين وقال بعضهم انه راجع الى القرآن والتقدير واذكروه كما هداكم بكتابه الذى بين لكم معالم دينه وان كنتم من قبل انزاله ذلك عليكم من الضالين * أما قوله تعالى وان كنتم من قبله لمن الضالين فقال القفال رحمة الله عليه فيه وجهان (أحدهما) وما كنتم من قبله الا الضالين (والثانى) قد كنتم من قبله من الضالين وهو كقوله ان كل نفس لما عليها حافظ وقوله وان نظنك لمن الكاذبين * قوله تعالى (ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس واستغفروا الله ان الله غفور رحيم) فيه قولان (الاول) المراد به الافاضة من عرفات ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فالاكثرون منهم ذهبوا الى أن هذه الآية أمر لقريش وحلفائها وهم الحمس وذلك أنهم كانوا لا يتجاوزون المزدلفة ويحتجون بوجوه (أحدها) أن الحرم أشرف من غيره فوجب أن يكون الوقوف به أولى (وثانيها) أنهم كانوا يترفعون على الناس ويقولون نحن أهل الله فلا نحل حرم الله (وثالثها) أنهم كانوا لو سلموا أن الموقف هو عرفات لا الحرم لكان ذلك يوهم نقصانا فى الحرم ثم ذلك النقص كان يعود اليهم ولهذا الامر كان الحمس لا يقفون الا فى المزدلفة فأنزل الله تعالى هذه الآية أمرا لهم بان يقفوا فى عرفات وأن يفيضوا منها كما تفعله سائر الناس وروى أن النبى عليه الصلاة والسلام لما جعل أبا بكر أميرا فى الحج أمره باخراج الناس الى عرفات فلما ذهب مر على الحمس وتركهم فقالوا له الى أين وهذا مقام آبائك وقومك فلا تذهب فلم يلتفت اليهم ومضى بأمر الله الى عرفات ووقف بها وامر سائر الناس بالوقوف بها وعلى هذا التأويل فقوله من حيث أفاض الناس يعنى لتكن افاضتكم من حيث أفاض سائر الناس الذين هم واقفون بعرفات ومن القائلين بأن المراد بهذه الآية الافاضة من عرفات من يقول قوله ثم أفيضوا أمر عام لكل الناس وقوله من حيث أفاض الناس المراد ابراهيم واسمعيل عليهما السلام فان سنتهما كانت الافاضة من عرفات وروى أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يقف فى الجاهلية بعرفة كسائر الناس ويخالف الحمس وايقاع اسم الجمع على الواحد جائز اذا كان رئيسا يقتدى به وهو كقوله تعالى الذين قال لهم الناس يعنى نعيم بن مسعود ان الناس قد جمعوا لكم يعنى أبا سفيان وايقاع اسم الجمع على الواحد المعظم مجاز مشهور ومنه قوله انا أنزلناه فى ليلة القدر وفى الآية وجه ثالث ذكره القفال رحمه الله وهو أن يكون قوله من حيث أفاض الناس عبارة عن تقادم الافاضة من عرفة وأنه هو الامر القديم وماسواه فهو مبتدع محدث كما يقال هذا مما فعله الناس قديما فهذا جملة الوجوه فى تقرير مذهب من قال المراد من هذه الآية الافاضة من عرفات (القول الثانى) وهو

(وان كنتم من قبله) من قبل ماذكر من هدايته اياكم (لمن الضالين) غير العاملين بالايمان والطاعة وان هى المخففة واللام هى الفارقة وقيل هى نافية واللام بمعنى الا كما فى قوله عز وعلا وان نظنك لمن الكاذبين (ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس) أى من عرفة لا من المزدلفة والخطاب لقريش لما كانوا يقفون بجمع وسائر الناس بعرفة ويرون ذلك ترفعا عليهم فأمروا بأن يساووهم وثم لتفاوت ما بين الافاضتين كما فى قولك احسن الى الناس ثم لا تحسن الا الى كريم وقيل من مزدلفة الى منى بعد الافاضة من عرفة اليها والخطاب عام وقرئ الناس بكسر السين أى الناسى على أن يراد به آدم عليه السلام من قوله تعالى فنسى والمعنى أن الافاضة من عرفة شرع قديم فلا تغيروه

اختيار الضحاك أن المراد من هذه الآية الافاضة من المزدلفة الى منى يوم النحر قبل طلوع الشمس للرمى والنحر وقوله من حيث أفاض الناس المراد بالناس ابراهيم واسمعيل وأتباعهما وذلك أنه كانت طريقتهم الافاضة من المزدلفة قبل طلوع الشمس على ماجاء به الرسول عليه الصلاة والسلام والعرب الذين كانوا واقفين بالمزدلفة كانوا يفيضون بعد طلوع الشمس فالله تعالى أمرهم بأن تكون افاضتهم من المزدلفة فى الوقت الذى كان يحصل فيه افاضة ابراهيم واسمعيل عليهما السلام واعلم أن على كل واحد من القولين اشكالا أما الاشكال على القول الاول فهو أن قوله تعالى ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس يقتضى ظاهره أن هذه الافاضة غير مادل عليه قوله فاذا أفضتم من عرفات لمكان ثم فانه توجب الترتيب ولو كان المراد من هذه الآية الافاضة من عرفات مع أنه معطوف على قوله فاذا أفضتم من عرفات كان هذا عطفا للشىء على نفسه وانه غير جائز ولانه يصير تقدير الآية فاذا أفضتم من عرفات ثم أفيضوا من عرفات وانه غير جائز فان قيل لم لا يجوز أن يقال هذه الآية متقدمة على ماقبلها والتقدير فاتقون ياأولى الالباب ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس واستغفروا الله ان الله غفور رحيم ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم فاذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله وعلى هذا الترتيب يصح فى هذه الافاضة أن تكون تلك بعينها قلنا هذا وان كان محتملا الا أن الاصل عدمه واذا أمكن حمل الكلام على القول الثانى من غير التزام الى ماذكرتم فأى حاجة بنا الى التزامه وأما الاشكال على القول الثانى فهو أن هذا القول لا يتمشى الا اذا حملنا لفظ من حيث فى قوله من حيث أفاض الناس على الزمان وذلك غير جائز فانه مختص بالمكان لا بالزمان أجاب القائلون بالقول عن ذلك السؤال بان ثم ههنا على مثال مافى قوله تعالى وماأدراك ما العقبة فك رقبة الى قوله ثم كان من الذين آمنوا أى كان مع هذا من المؤمنين ويقول الرجل لغيره قد أعطيتك اليوم كذا وكذا ثم أعطيتك أمس كذا فان فائدة كلمة ثم ههنا تأخر أحد الخبرين عن الآخر لا تأخر هذا المخبر عنه عن ذلك المخبر عنه وأجاب القائلون بالقول الثانى بأن التوقيت بالزمان والمكان يتشابهان جدا فلا يبعد جعل اللفظ المستعمل فى أحدهما مستعملا فى الآخر على سبيل المجاز ❋ أما قوله من حيث أفاض الناس فقد ذكرنا أن المراد من الناس اما الواقفون بعرفات واما ابراهيم واسمعيل عليهما السلام واتباعهما وفيه قول ثالث وهو قول الزهرى أن المراد بالناس فى هذه الآية آدم عليه السلام واحتج بقراءة سعيد بن جبير ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس وقال هو آدم نسى ماعهد اليه ويروى أنه قرأ الناس بكسر السين اكتفاء بالكسرة عن الياء والمعنى ان الافاضة من عرفات شرع قديم فلا تتركوه ❋ أما قوله تعالى واستغفروا الله فالمراد منه الاستغفار باللسان مع التوبة بالقلب وهو أن يندم على كل تقصير منه فى طاعة الله ويعزم على أن لا يقصر فيما بعد ويكون غرضه فى ذلك تحصيل مرضاة الله

(واستغفروا الله) من جاهليتكم فى تغيير المناسك (ان الله غفور رحيم) يغفر ذنب المستغفر وينعم عليه فهو تعليل للاستغفار أو للامر به

تعالى لالمنافعه العاجلة كما أن ذكر الشهادتين لاينفع الا والقلب حاضر مستقر على معناهما وأما الاستغفار باللسان من غير حصول التوبة بالقلب فهو الى الضرر أقرب فان قيل كيف أمر بالاستغفار مطلقا وربما كان فيهم من لم يذنب فحينئذ لا يحتاج الى الاستغفار (والجواب) انه ان كان مذنبا فالاستغفار واجب وان لم يذنب الا انه يجوز من نفسه أنه قد صدر عنه تقصير فى أداء الوجبات والاحتراز عن المحظورات وجب عليه الاستغفار أيضا تداركا لذلك الخلل المجوز وان قطع بأنه لم يصدر عنه البتة خلل فى شئ من الطاعات فهذا كالممتنع فى حق البشر فمن اين يمكنه هذا القطع فى عمل واحد فكيف فى أعمال كل العمر الا أن بتقدير امكانه فالاستغفار أيضا واجب وذلك لان طاعة المخلوق لاتليق بحضرة الخالق ولهذا قالت الملائكة سبحانك ماعبدناك حق عبادتك فكان الاستغفار لازما من هذه الجهة ولهذا قال عليه الصلاة والسلام انه ليغان على قلبى وانى لاستغفر الله فى اليوم والليلة سبعين مرة * وأما قوله تعالى ان الله غفور رحيم قد علمت أن غفورا يفيد المبالغة وكذا الرحيم ثم فى الآية مسئلتان (المسئلة الاولى) هذه الآية تدل على أنه تعالى يقبل التوبة من التائب لانه تعالى لما أمر المذنب بالاستغفار ثم وصف نفسه بأنه كثير الغفران كثير الرحمة فهذا يدل قطعا على انه تعالى يغفر لذلك المستغفر ويرحم ذلك الذى تمسك بحبل رحمته وكرمه (المسئلة الثانية) اختلف أهل العلم فى المغفرة الموعودة فى هذه الآية فقال قائلون انها عند الدفع من عرفات الى الجمع وقال آخرون انها عند الدفع من الجمع الى منى وهذا الاختلاف مفرع على ماذكرنا أن قوله ثم أفيضوا على أى الامرين يحمل قال القفال رحمه الله ويتأكد القول الثانى بماروى نافع عن ابن عمر قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عشية يوم عرفة فقال ياايها الناس ان الله عزوجل يطلع عليكم فى مقامكم هذا فقبل من محسنكم ووهب مسيئكم لمحسنكم والتبعات عوضها من عنده أفيضوا على اسم الله فقال أصحابه يارسول الله أفضت بنا بالامس كئيبا حزينا وأفضت بنا اليوم فرحا مسرورا فقال عليه الصلاة والسلام انى سألت ربى عزوجل بالامس شيئا لم يجد لى به سألته التبعات فأبى على به فلما كان اليوم أتانى جبريل عليه السلام فقال ان ربك يقرئك السلام ويقول لك التبعات ضمنت عوضها من عندى اللهم اجعلنا من أهله بفضلك يا أكرم الاكرمين * قوله تعالى (فاذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله كذكركم آباءكم أوأشد ذكرا) فيه مسائل (المسئلة الاولى) روى ابن عباس أن العرب كانوا عند الفراغ من حجتهم بعد أيام التشريق يقفون بين مسجد منى وبين الجبل ويذكر كل واحد منهم فضائل آبائه فى السماحة والحماسة وصلة الرحم ويتناشدون فيها الاشعار ويتكلمون بالمنثور من الكلام ويريد كل واحد منهم من ذلك الفعل حصول الشهرة والترفع بمآثر سلفه فلما أنعم الله عليهم بالاسلام أمرهم أن يكون ذكرهم لربهم كذكرهم لآبائهم وروى القفال فى تفسيره عن ابن عمر قال طاف رسول الله صلى

الله عليه وسلم على راحلته القصوى يوم الفتح يستلم الركن بمحجنه ثم حمد الله وأثنى عليه ثم قال أما بعد أيها الناس ان الله قد أذهب عنكم حمية الجاهلية وتفككها يا أيها الناس انما الناس رجلان برتقى كريم على الله أو فاجر شقى هين على الله ثم تلا يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى أقول قولى هذا وأستغفر الله لى ولكم وعن السدى أن العرب بمنى بعد فراغهم من الحج كان أحدهم يقول اللهم ان أبى كان عظيم الجفنة عظيم القدر كثير المال فاعطنى مثل ما أعطيته فأنزل الله تعالى هذه الآية (المسئلة الثانية) اعلم أن القضاء اذا علق بفعل النفس فالمراد به الاتمام والفراغ واذا علق على فعل الغير فالمراد به الالزام نظير الاول قوله تعالى فقضاهن سبع سموات فى يومين فاذا قضيت الصلاة وقال عليه الصلاة والسلام وما فاتكم فاقضوا ويقال فى الحاكم عند فصل الخصومة قضى بينهما ونظير الثانى قوله تعالى وقضى ربك واذا استعمل فى الاعلام فالمراد أيضا ذلك كقوله وقضينا الى بنى اسرائيل فى الكتاب يعنى أعلمناهم اذا ثبت هذا فنقول قوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم لا يحتمل الا الفراغ من جميعه خصوصا وذكر كثير منه قد تقدم من قبل وقال بعضهم يحتمل أن يكون المراد اذكروا الله عند المناسك ويكون المراد من هذا الذكر ما أمروا به من الدعاء بعرفات والمشعر الحرام والطواف والسعى ويكون قوله فاذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله كقول القائل اذا حججت فطف وقف بعرفة ولا يعنى به الفراغ من الحج بل الدخول فيه وهذا القول ضعيف لانا بينا ان قوله فاذا قضيتم مناسككم مشعر بالفراغ والاتمام من الكل وهذا مفارق لقول القائل اذا حججت فقف بعرفات لان مراده هناك الدخول فى الحج لا الفراغ وأما هذه الآية فلا يجوز أن يكون المراد منها الا الفراغ من الحج (المسئلة الثالثة) المناسك جمع منسك الذى هو المصدر بمنزلة النسك أى اذا قضيتم عباداتكم التى أمرتم بها فى الحج وان جعلتها جمع منسك الذى هو موضع العبادة كان التقدير فاذا قضيتم اعمال مناسككم فيكون من باب حذف المضاف اذا عرفت هذا فنقول قال بعض المفسرين المراد من المناسك ههنا ما أمر الله تعالى به الناس فى الحج من العبادات وعن مجاهد ان قضاء المناسك هو اراقة الدماء (المسئلة الرابعة) الفاء فى قوله فاذكروا الله يدل على أن الفراغ من المناسك يوجب هذا الذكر فلهذا اختلفوا فى ان هذا الذكر أى ذكر هو فمنهم من حمله على الذكر على الذبيحة ومنهم من حمله على الذكر الذى هو التكبيرات بعد الصلاة فى يوم النحر وأيام التشريق على حسب اختلافهم فى وقته أولا وآخرا لان بعد الفراغ من الحج لا ذكر مخصوص الا هذه التكبيرات ومنهم من قال بل المراد تحويل القوم عما اعتادوه بعد الحج من ذكر التفاخر بأحوال الآباء لانه تعالى لو لم ينه عن ذلك بانزال هذه الآية لم يكونوا ليعدلوا عن هذه الطريقة الذميمة فكانه تعالى قال فاذا قضيتم وفرغتم من واجبات الحج وحللتم فتوفروا على ذكر الله دون ذكر الآباء ومنهم من قال بل المراد منه ان الفراغ من الحج يوجب

(فاذا قضيتم مناسككم) عباداتكم المتعلقة بالحج وفرغتم منها (فاذكروا الله كذكركم آباءكم) أى فأكثروا ذكره تعالى وبالغوا فى ذلك كما تفعلون بذكر آبائكم ومفاخرهم وايامهم وكانت العرب اذا قضوا مناسكهم وقفوا بمنى بين المسجد والجبل فيذكرون مفاخر آبائهم ومحاسن أيامهم

الاقبال على الدعاء والاستغفار وذلك لان من تحمل مفارقة الاهل والوطن وانفاق الاموال والتزام المشاق فى سفر الحج فحقيق به بعد الفراغ منه أن يقبل على الدعاء والتضرع وكثرة الاستغفار والانقطاع الى الله تعالى وعلى هذا جرت السنة بعد الفراغ من الصلاة بالدعوات الكثيرة وفيه وجه خامس وهوان المقصود من الاشتغال بهذه العبادة قهر النفس ومحو آثار النفس والطبيعة ثم هذا العزم ليس مقصودا بالذات بل المقصود منه أن تزول النقوش الباطلة عن لوح الروح حتى يتجلى فيه نور جلال الله والتقدير فاذا قضيتم مناسككم وأزلتم آثار البشرية وأمطتم الاذى عن طريق السلوك فاشتغلوا بعد ذلك بتنوير القلب بذكر الله فالاول نفى والثانى اثبات والاول ازالة مادون الحق من سنن الآثار والثانى استنارة القلب بذكر الملك الجبار أما قوله تعالى كذكركم آباءكم ففيه وجوه (أحدها) وهو قول جمهور المفسرين اناذكرنا أن القوم كانوا بعد الفراغ من الحج يبالغون فى الثناء على آبائهم فى ذكر مناقبهم وفضائلهم فقال الله سبحانه وتعالى فاذكروا الله كذكركم آباءكم يعنى توفروا على ذكر الله كما كنتم تتوفرون على ذكر الآباء وابذلوا جهدكم فى الثناء على الله وشرح آلائه ونعمائه كما بذلتم جهدكم فى الثناء على آبائكم لان هذا أولى وأقرب الى العقل من الثناء على الآباء فان ذكر مفاخر الآباء ان كان كذبا فذلك يوجب الدناءة فى الدنيا والعقوبة فى الآخرة وان كان صدقا فذلك يوجب العجب والكبر وكثرة الغرور كل ذلك من أمهات المهلكات فثبت أن اشتغالكم بذكر الله أولى من اشتغالكم بمفاخر آبائكم فان لم تحصل الاولوية فلا أقل من التساوى (وثانيها) قال الضحاك والربيع اذكروا الله كذكركم آباءكم وأمهاتكم واكتفى بذكر الأباء عن الامهات كقوله سرابيل تقيكم الحر قالوا وهو قول الصبى أول مايفصح الكلام ابه ابه امه امه أى كونوا مواظبين على ذكر الله كما يكون الصبى فى صغره مواظبا على ذكر أبيه وأمه (وثالثها) قال ابو مسلم جرى ذكر الآباء مثلا لدوام الذكر والمعنى أن الرجل كما لاينسى ذكر أبيه فكذلك يجب أن لايغفل عن ذكر الله (ورابعها) قال ابن الانبارى فى هذه الآية ان العرب كان أكثر اقسامها فى الجاهلية بالآباء كقوله وأبى وأبيكم وجدى وجدكم فقال تعالى عظموا الله كتعظيمكم آباءكم (وخامسها) قال بعض المذكرين المعنى اذكروا الله بالوحدانية كذكركم آباءكم بالوحدانية فان الواحد منهم لونسب الى والدين لتأذى واستنكف منه ثم كان يثبت لنفسه آلهة فقيل لهم اذكروا الله بالوحدانية كذكركم آباءكم بالوحدانية بل المبالغة فى التوحيد ههنا أولى من هناك وهذا هو المراد بقوله أوأشد ذكرا (وسادسها) أن الطفل كما يرجع الى أبيه فى طلب جميع المهمات ويكون ذاكراله بالتعظيم فكونوا أنتم فى ذكر الله كذلك (وسابعها) يحتمل انهم كانوا يذكرون آباءهم ليتوسلوا بذكرهم الى اجابة الدعاء عند الله فعرفهم الله تعالى أن آباءهم ليسوا فى هذه الدرجة اذ أفعالهم الحسنة صارت غير معتبرة بسبب شركهم وأمروا

(أو أشد ذكرا) اما مجرور معطوف على الذكر بجعله ذاكرا على المجاز والمعنى فاذكروا الله ذكرا كائنا مثل ذكركم آباءكم أوكذكر أشد منه وابلغ أوعلى ما اضيف اليه بمعنى أوكذكر قوم أشد منكم ذكرا أو منصوب بالعطف على آباءكم وذكرا من فعل المذكور بمعنى أوكذكركم أشد مذكور من آبائكم أو بمضمر دل عليه المعنى تقديره أوكونوا أشد ذكرا لله منكم لآبائكم

أن يجعلوا بدل ذلك تعديد آلاء الله ونعمائه وتكثير الثناء عليه ليكون ذلك وسيلة الى تواتر النعم فى الزمان المستقبل وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ان يحلفوا بآبائهم فقال من كان حالفا فليحلف بالله أو ليصمت اذا كان ماسوى الله فانما هو لله وبالله فالاولى تعظيم الله تعالى ولا اله غيره (وثامنها) روى عن ابن عباس انه قال فى تفسير هذه الآية هو أن تغضب لله اذا عصى اشد من غضبك لوالدك اذا ذكر بسوء واعلم أن هذه الوجوه وان كانت محتملة الا ان الوجه الاول هو المتعين وجميع الوجوه مشتركة فى شئ واحد وهو انه يجب على العبد أن يكون دائم الذكر لربه دائم التعظيم له دائم الرجوع اليه فى طلب مهماته دائم الانقطاع عمن سواه اللهم اجعلنا بهذه الصفة يا أكرم الاكرمين أما قوله تعالى أو أشد ذكرا ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) عامل الاعراب فى أشد قيل الكاف فيكون موضعه جرا وقيل اذكروا فيكون موضعه نصبا والتقدير اذكروا الله مثل ذكركم آباءكم واذكروه أشد ذكرا من آبائكم (المسئلة الثانية) قوله أو أشد ذكرا معناه بل أشد ذكرا وذلك لان مفاخر آبائهم كانت قليلة أما صفات الكمال لله عزوجل فهى غير متناهية فيجب أن يكون اشتغالهم بذكر صفات الكمال فى حق الله تعالى أشد من اشتغالهم بذكر مفاخر آبائهم قال القفال رحمه الله ومجاز اللغة فى مثل هذا معروف يقول الرجل لغيره افعل هذا الى شهر أو أسرع منه لا يريد به التشكيك انما يريد به النقل عن الاول الى ماهو اقرب منه

* قوله تعالى (فمن الناس من يقول ربنا آتنا فى الدنيا وماله فى الآخرة من خلاق ومنهم من يقول ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار أولئك لهم نصيب مما كسبوا والله سريع الحساب) فى الاية مسائل (المسئلة الاولى) اعلم أن الله تعالى بين أولا تفصيل مناسك الحج ثم أمر بعدها بالذكر فقال فاذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذكروه كما هداكم ثم بين أن الاولى ان يترك ذكر غيره وان يقتصر على ذكره فقال فاذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشد ذكرا ثم بين بعد ذلك الذكر كيفية الدعاء فقال فمن الناس من يقول ربنا آتنا فى الدنيا وما أحسن هذا الترتيب فانه لا بد من تقديم العبادة لكسر النفس وازالة ظلماتها ثم بعد العبادة لا بد من الاشتغال بذكر الله تعالى لتنوير القلب وتجلى نور جلاله ثم بعد ذلك الذكر يشتغل الرجل بالدعاء فان الدعاء انما يكمل اذا كان مسبوقا بالذكر كما حكى عن ابراهيم عليه السلام أنه قدم الذكر فقال الذى خلقنى فهو يهدين ثم قال رب هب لى حكما وألحقنى بالصالحين فقدم الذكر على الدعاء اذا عرفت هذا فنقول بين الله تعالى أن الذين يدعون الله فريقان (أحدهما) أن يكون دعاؤهم مقصورا على طلب الدنيا (والثانى) الذين يجمعون فى الدعاء بين طلب الدنيا وطلب الآخرة وقد كان فى التقسيم قسم ثالث وهو من يكون دعاؤه مقصورا على طلب الآخرة واختلفوا فى أن هذا القسم هل هو مشروع أولا والا كثرون على انه غير مشروع وذلك أن الانسان خلق محتاجا ضعيفا لا طاقة له بآلام الدنيا ولا بمشاق الآخرة

(فمن الناس) تفصيل للذاكرين الى من لا يطلب بذكر الله الا الدنيا والى من يطلب به خير الدارين والمراد به الحث على الاكثار والانتظام فى سلك الآخرين (من يقول) أى فى ذكره (ربنا آتنا فى الدنيا) أى اجعل ايتاءنا ومنحتنا فى الدنيا خاصة (وماله فى الآخرة من خلاق) أى من حظ ونصيب لاقتصار همه على الدنيا فهو بيان لحاله فى الآخرة أو من طلب خلاق فهو بيان لحاله فى الدنيا وتأكيد لقصر دعائه على المطالب الدنيوية

فالاولى له أن يستعيذ بربه من كل شرور الدنيا والآخرة روى القفال فى تفسيره عن أنس أن النبى صلى الله عليه وسلم دخل على رجل يعوده وقد أنهكه المرض فقال ماكنت تدعوالله به قبل هذا قال كنت أقول اللهم ماكنت تعاقبنى به فى الآخرة فعجل به فى الدنيا فقال النبى عليه السلام سبحان الله انك لاتطيق ذلك ألاقلت ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار قال فدعاله رسول الله صلى الله عليه وسلم فشفى واعلم أنه سبحانه لوسلط الالم على عرق واحد فى البدن أوعلى منبت شعرة واحد لشوش الامر على الانسان وصار بسببه محروما عن طاعة الله تعالى وعن الاشتغال بذكره فمن ذا الذى يستغنى عن امداد رحمة الله تعالى فى أولاه وعقباه فثبت أن الاقتصار فى الدعاء على طلب الآخرة غير جائز وفى الآية اشارة اليه حيث ذكر القسمين الاولين وأهمل هذا القسم الثالث (المسئلة الثانية) اختلفوا فى أن الذين حكى الله عنهم انهم يقتصرون فى الدعاء على طلب الدنيا من هم فقال قوم هم الكفار روى عن ابن عباس أن المشركين كانوا يقولون اذا وقفوا اللهم ارزقنا ابلا و بقرا وغنما وعبيدا او اماء وماكانوا يطلبون التوبة والمغفرة وذلك لانهم كانوا منكرين للبعث والمعاد وعن أنس كانوا يقولون اسقنا المطر وأعطنا على عدونا الظفر فأخبر الله تعالى أن من كان من هذا الفريق فلاخلاق له فى الآخرة أى لانصيب له فيها من كرامة ونعيم وثواب نقل عن الشيخ ابى على الدقاق رحمه الله أنه قال أهل النار يستغيثون ثم يقولون افيضوا علينا من الماء أومما رزقكم الله فى الدنيا طلبا للمأكول والمشروب فلما غلبتهم شهواتهم افتضحوا فى الدنيا والآخرة وقال آخرون هؤلاء قد يكونون مؤمنين ولكنهم يسألون الله لدنياهم لالاخراهم و يكون سؤالهم هذا من جملة الذنوب حيث سألوا الله تعالى فى أعظم المواقف وأشرف المشاهد حطام الدنيا وعرضها الفانى معرضين عن سؤال النعيم الدائم فى الآخرة وقد يقال لمن فعل ذلك انه لاخلاق له فى الآخرة وان كان الفاعل مسلما كما روى فى قوله ان الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا أولئك لاخلاق لهم فى الآخرة انها نزلت فيمن أخذ مالا بيمين فاجرة وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم ان الله يؤيد هذا الدين باقوام لاخلاق لهم ثم معنى ذلك على وجوه (أحدها) أنه لاخلاق له فى الآخرة الا أن يتوب (والثانى) لاخلاق له فى الآخرة الا أن يعفوالله عنه (والثالث) لاخلاق له فى الآخرة كخلاق من سأل الله لآخرته وكذلك لاخلاق لمن أخذ مالا بيمين فاجرة كخلاق من تورع عن ذلك والله أعلم (المسئلة الثالثة) قوله تعالى ربنا آتنا فى الدنيا حذف مفعول آتنا من الكلام لانه كالمعلوم واعلم أن مراتب السعادات ثلاث روحانية وبدنية وخارجية أما الروحانية فاثنتان تكميل القوة النظرية بالعلم وتكميل القوة العملية بالاخلاق الفاضلة وأما البدنية فاثنتان الصحة والجمال وأما الخارجية فاثنتان المال والجاه فقوله آتنا فى الدنيا يتناول كل هذه الاقسام فان العلم اذا كان يراد للتزين به فى الدنيا والترفع به على الأقران كان من الدنيا

والاخلاق الفاضلة اذا كانت تراد للرياسة فى الدنيا وضبط مصالحها كانت من الدنيا وكل من لايؤمن بالبعث والمعاد فانه لايطلب فضيلة لاروحانية ولاجسمانية الالاجل الدنيا ثم قال تعالى فى حق هذا الفريق وماله فى الآخرة من خلاق أى ليس له نصيب فى نعيم الآخرة ونظير هذه الآية قوله تعالى من كان يريد حرث الآخرة نزدله فى حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وماله فى الآخرة من نصيب ثم انه تعالى لم يذكر فى هذه الآية أن الذى طلبه فى الدنيا هل أجيب له أم لا قال بعضهم ان مثل هذا الانسان ليس باهل للاجابة لان كون الانسان مجاب الدعوة صفة مدح فلا تثبت الالمن كان وليالله تعالى مستحقا للكرامة لكنه وان لم يجب فانه مادام مكلفا حيا فالله تعالى يعطيه رزقه على ماقال ومامن دابة فى الارض الاعلى الله رزقها وقال آخرون ان مثل هذا الانسان قد يكون مجابا لكن تلك الاجابة قد تكون مكرا واستدراجا * أما قوله تعالى ومنهم من يقول ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار فالمفسرون ذكروا فيه وجوها (أحدها) أن الحسنة فى الدنيا عبارة عن الصحة والامن والكفاية والولد الصالح والزوجة الصالحة والنصرة على الاعداء وقد سمى الله تعالى الخصب والسعة فى الرزق وماأشبهه حسنة فقال ان تصبك حسنة تسؤهم وقيل فى قوله قل هل تربصون بنا الا احدى الحسنيين انهما الظفر والنصرة والشهادة وأما الحسنة فى الآخرة فهى الفوز بالثواب والخلاص من العقاب وبالجملة فقوله ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة كلمة جامعة لجميع مطالب الدنيا والآخرة روى حماد بن سلمة عن ثابت انهم قالوا لانس ادع لنا فقال اللهم آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار قالوا زدنا فاعادها قالوا زدنا قال ماتريدون قد سألت لكم خير الدنيا والآخرة ولقد صدق انس فانه ليس للعبد دار سوى الدنيا والآخرة فاذا سأل حسنة الدنيا وحسنة الآخرة لم يبق شئ سواه (وثانيها) أن المراد بالحسنة فى الدنيا العمل النافع وهو الايمان والطاعة والحسنة فى الآخرة اللذة الدائمة والتعظيم والتنعم بذكر الله وبالانس به وبمحبته وبرؤيته وروى الضحاك عن ابن عباس أن رجلا دعا ربه فقال فى دعائه ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار فقال النبى عليه السلام ماأعلم أن هذا الرجل سأل الله شيئا من أمر الدنيا فقال بعض الصحابة بلى يارسول الله انه قال ربنا آتنا فى الدنيا حسنة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم انه يقول آتنا فى الدنيا عملا صالحا وهذا متأكد بقوله تعالى والذين يقولون ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا قرة أعين وتلك القرة هى أن يشاهدوا أولادهم وازواجهم مطيعين مؤمنين مواظبين على العبودية (وثالثها) قال قتادة الحسنة فى الدنيا وفى الآخرة طلب العافية فى الدارين وعن الحسن الحسنة فى الدنيا فهم كتاب الله تعالى وفى الآخرة الجنة واعلم أن منشأ البحث فى الآية انه لو قيل آتنا فى الدنيا الحسنة وفى الآخرة الحسنة لكان ذلك متنا ولا لكل الحسنات ولكنه قال آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة

(ومنهم من يقول ربنا آتنا فى الدنيا حسنة) هى الصحة والكفاف والتوفيق للخير (وفى الآخرة حسنة) هى الثواب والرحمة (وقنا عذاب النار) بالعفو والمغفرة وروى عن على رضى الله عنه ان الحسنة فى الدنيا المرأة الصالحة وفى الآخرة الحوراء وعذاب النار امرأة السوء وعن الحسن ان الحسنة فى الدنيا العلم والعبادة وفى الآخرة الجنة وقنا عذاب النار معناه احفظنا من الشهوات والذنوب المؤدية الى النار

وهذا نكرة فى محل الاثبات فلا يتناول الاحسنة واحدة فلذلك اختلف المتقدمون من المفسرين فكل واحد منهم حمل اللفظ على ما رآه أحسن أنواع الحسنة فان قيل أليس أنه لو قيل آتنا الحسنة فى الدنيا والحسنة فى الآخرة لكان ذلك متناولا لكل الاقسام فلم ترك ذلك وذكر على سبيل التنكير قلت الذى أظنه فى هذا الموضع والعلم عند الله انا بينا فيما تقدم انه ليس للداعى أن يقول اللهم اعطنى كذا وكذا بل يجب أن يقول اللهم ان كان كذا وكذا مصلحة لى وموافقا لقضائك وقدرك فاعطنى ذلك فلو قال اللهم أعطنى الحسنة فى الدنيا والآخرة لكان ذلك جزما وقد بينا انه غير جائز اما لما ذكر على سبيل التنكير فقال اعطنى فى الدنيا حسنة كان المراد منه حسنة واحدة وهى الحسنة التى تكون موافقة لقضائه وقدره ورضاه وحكمه وحكمته فكان ذلك أقرب الى رعاية الادب والمحافظة على أصول اليقين أما قوله تعالى أولئك لهم نصيب مما كسبوا ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قوله تعالى أولئك فيه قولان (أحدهما) انه اشارة الى الفريق الثانى فقط الذين سألوا الدنيا والاخرة والدليل عليه انه تعالى ذكر حكم الفريق الاول حيث قال وماله فى الآخرة من خلاق (والقول الثانى) انه راجع الى الفريقين أى لكل من هؤلاء نصيب من عمله على قدر ما نواه فمن أنكر البعث وحج التماسا لثواب الدنيا فذلك منه كفر وشرك والله مجازيه أو يكون المراد ان من عمل للدنيا أعطى نصيب مثله فى دنياه كما قال من كان يريد حرث الآخرة نزد له فى حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وماله فى الآخرة من نصيب أما قوله تعالى لهم نصيب مما كسبوا ففيه سؤالات (السؤال الاول) قوله لهم نصيب مما كسبوا يجرى مجرى التحقير والتقليل فما المراد منه (الجواب) المراد لهم نصيب من الدنيا ومن الآخرة بسبب كسبهم وعملهم فقوله من فى قوله مما كسبوا لابتداء الغاية لاللتبعيض (السؤال الثانى) هل تدل هذه الآية على ان الجزاء على العمل (الجواب) نعم ولكن بحسب الوعد لابحسب الاستحقاق الذاتى (السؤال الثالث) ما الكسب (الجواب) الكسب يطلق على ما يناله المرء بعمله فيكون كسبه ومكتسبه بشرط أن يكون ذلك جر منفعة أو دفع مضرة وعلى هذا الوجه يقال فى الارباح انها كسب فلان وانه كثير الكسب أو قليل الكسب لانه لا يريد الا الربح فاما الذى يقوله أصحابنا من أن الكسب واسطة بين الجبر والخلق فهو مذكور فى الكتب القديمة فى الكلام أما قوله تعالى والله سريع الحساب ففيه مسائل (المسئلة الاولى) سريع فاعل من السرعة قال ابن السكيت سرع يسرع سرعا وسرعة فهو سريع والحساب مصدر كالمحاسبة ومعنى الحساب فى اللغة العد يقال حسب يحسب حسابا وحسبة وحسبا اذا عد ذكره الليث وابن السكيت والحسب ماعد ومنه حسب الرجل وهو مايعد من مآثره ومفاخره والاحتساب الاعتداد بالشئ وقال الزجاج الحساب فى اللغة مأخوذ من قولهم حسبك كذا أى كفاك فسمى الحساب فى المعاملات حسابا لانه يعلم به ما فيه كفاية وليس فيه زيادة على المقدار

(أولئك) اشارة الى الفريق الثانى باعتبار اتصافهم بماذكر من النعوت الجميلة ومافيه من معنى البعد لما مر مرارا من الاشارة الى علو درجتهم وبعد منزلتهم فى الفضل وقيل اليهما معا فالتنوين فى قوله تعالى (لهم نصيب مما كسبوا) على الاول للتفخيم وعلى الثانى للتنويع أى لكل منهم نوع نصيب من جنس ما كسبوا أو من اجله كقوله تعالى مما خطيآتهم أغرقوا أو مما دعوا به نعطيهم منه ما قدرناه وتسمية الدعاء كسبا لما انه من الاعمال (والله سريع الحساب) يحاسب العباد على كثرتهم وكثرة أعمالهم فى مقدار لمحة فاحذروا من الاخلال بطاعة من هذا شأن قدرته أو يوشك أن يقيم القيامة ويحاسب الناس فبادروا الى الطاعات واكتساب الحسنات

ولانقصان (المسئلة الثانية) اختلف الناس فى معنى كون الله تعالى محاسبا لخلقه على وجوه (أحدها) ان معنى الحساب انه تعالى يعلمهم مالهم وعليهم بمعنى انه تعالى يخلق العلوم الضرورية فى قلوبهم بمقادير أعمالهم وكمياتها وكيفياتها و بمقادير مالهم من الثواب والعقاب قالوا ووجه هذا المجاز ان الحساب سبب لحصول علم الانسان بماله وعليه فاطلاق اسم الحساب على هذا الاعلام يكون اطلاقا لاسم السبب على المسبب وهذا مجاز مشهور ونقل عن ابن عباس انه قال انه لاحساب على الخلق بل يقفون بين يدى الله تعالى و يعطون كتبهم بايمانهم فيها سيئاتهم فيقال لهم هذه سيئاتكم قد تجاوزت عنها ثم يعطون حسناتهم و يقال هذه حسناتكم قد ضعفتها لكم (والقول الثانى) ان المحاسبة عبارة عن المجازاة قال تعالى وكاين من قرية عتت عن أمر ربها ورسله فحاسبناها حسابا شديدا ووجه المجاز فيه ان الحساب سبب للاخذ والاعطاء واطلاق اسم السبب على المسبب جائز فحسن اطلاق لفظ الحساب على المجازاة (والقول الثالث) أنه تعالى يكلم العباد فى أحوال أعمالهم وكيفية مالها من الثواب والعقاب فمن قال ان كلامه ليس بحرف ولابصوت قال انه تعالى يخلق فى أذن المكلف سمعا يسمع به كلامه القديم كما انه يخلق فى عينه رؤية يرى بها ذاته القديمة ومن قال انه صوت قال انه تعالى يخلق كلاما يسمعه كل مكلف امابان يخلق ذلك الكلام فى أذن كل واحد منهم أوفى جسم يقرب من أذنه بحيث لاتبلغ قوة ذلك الصوت أن تمنع الغير من فهم ماكلف به فهذا هو المراد من كونه تعالى محاسبا لخلقه (المسئلة الثالثة) ذكروا فى معنى كونه تعالى سريع الحساب وجوها (أحدها) ان محاسبته ترجع اما الى انه يخلق علوما ضرورية فى قلب كل مكلف بمقادير أعماله ومقادير ثوابه وعقابه أو الى انه يوصل الى كل مكلف ماهو حقه من الثواب أو الى انه يخلق سمعا فى أذن كل مكلف يسمع به الكلام القديم أو الى انه يخلق فى أذن كل مكلف صوتا دالا على مقادير الثواب والعقاب وعلى الوجوه الاربعة فيرجع حاصل كونه تعالى محاسبا الى انه تعالى يخلق شيئا ولما كانت قدرة الله تعالى متعلقة بجميع الممكنات ولايتوقف تخليقه واحداثه على سبق مادة ولامدة ولاآلة ولايشغله شأن عن شان لاجرم كان قادرا على أن يخلق جميع الخلق فى أقل من لمحة البصر وهذا كلام ظاهر ولذلك ورد فى الخبر ان الله تعالى يحاسب الخلق فى قدر حلب ناقة (وثانيها) ان معنى كونه تعالى سريع الحساب انه سريع القبول لدعاء عباده والاجابة لهم وذلك لانه تعالى فى الوقت الواحد يسأله السائلون كل واحد منهم أشياء مختلفة من أمور الدنيا والآخرة فيعطى كل واحد مطلوبه من غير أن يشتبه عليه شئ من ذلك ولو كان الامر مع واحد من المخلوقين لطال العد واتصل الحساب فاعلم الله تعالى انه سريع الحساب أى هو عالم بجملة سؤالات السائلين لانه تعالى لايحتاج الى عقد يد ولا الى فكرة وروية وهذا معنى الدعاء المأثور يا من لايشغله شأن عن شان وحاصل الكلام فى هذا القول ان

(واذكروا الله) أي كبروه في أعقاب الصلوات وعند ذبح القرابين ورمي الجمار وغيرها (في أيام معدودات) هي أيام التشريق

معنى كونه تعالى سريع الحساب كونه تعالى عالما بجميع أحوال الخلق وأعمالهم ووجه المجاز فيه ان المحاسب انما يحاسب ليحصل له العلم بذلك الشئ فالحساب سبب لحصول العلم فأطلق اسم السبب على المسبب (وثالثها) ان محاسبة الله سريعة بمعنى انها آتية لامحالة كما قال عز وجل ان ماتوعدون لصادق وان الدين لواقع وكل ماهو آت فكأنه قيل ان الساعة التي فيها الجزاء والحساب قريبة ❊ قوله تعالى (واذكروا الله في أيام معدودات فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه لمن اتقى واتقوا الله واعلموا انكم اليه تحشرون) اعلم انه تعالى لما ذكر ما يتعلق بالمشعر الحرام لم يذكر الرمي لوجهين (أحدهما) ان ذلك كان امرا مشهورا فيما بينهم وما كانوا منكرين لذلك الا أنه تعالى ذكر ما فيه من ذكر الله لانهم كانوا لا يفعلونه (والثاني) لعله انما لم يذكر الرمي لان في الامر بذكر الله في هذه الايام دليلا عليه اذ كان من سنته التكبير على كل حصاة منها ثم قال واذكروا الله في أيام معدودات وفيه مسائل (المسئلة الاولى) ان الله تعالى ذكر في مناسك الحج الايام المعدودات والايام المعلومات فقال هنا واذكروا الله في أيام معدودات وقال في سورة الحج ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في أيام معلومات فمذهب الشافعي رضي الله عنه ان المعلومات هي العشر الاول من ذي الحجة آخرها يوم النحر وأما المعدودات فثلاثة أيام بعد يوم النحر وهي أيام التشريق واحتج على ان المعدودات هي أيام التشريق بأنه تعالى ذكر الايام المعدودات والايام لفظ جمع فيكون أقلها ثلاثة ثم قال بعده فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه وهذا يقتضي أن يكون المراد فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه من هذه الايام المعدودات وأجمعت الامة على ان هذا الحكم انما ثبت في أيام منى وهي أيام التشريق فعلمنا ان الايام المعدودات هي أيام التشريق والقفال أكد هذا بما روى في تفسيره عن عبد الرحمن بن نعمان الديلمي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر مناديا فنادى الحج عرفة من جاء ليلة جمع قبل طلوع الفجر فقد أدرك الحج وأيام منى ثلاثة أيام فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه وهذا يدل على ان الايام المعدودات هي أيام التشريق قال الواحدي رحمة الله عليه أيام التشريق هي ثلاثة أيام بعد يوم النحر (أولها) يوم النفر وهو اليوم الحادي عشر من ذي الحجة ينفر الناس فيه بمنى (والثاني) يوم النفر الاول لان بعض الناس ينفرون في هذا اليوم من منى (والثالث) يوم النفر الثاني وهذه الايام الثلاثة مع يوم النحر كلها أيام النحر وأيام رمي الجمار في هذه الايام الاربعة مع يوم عرفة أيام التكبير أدبار الصلوات على ما سنشرح مذاهب الناس فيه (المسئلة الثانية) المراد بالذكر في هذه الايام الذكر عند الجمرات فانه يكبر مع كل حصاة والذكر أدبار الصلوات والناس أجمعوا على ذلك الا انهم اختلفوا في مواضع (الموضع الاول) أجمعت الامة على ان التكبيرات المقيدة بأدبار الصلوات مختصة بعيد الاضحى ثم في ابتدائها وانتهائها خلاف (القول الاول) انها تبتدأ من الظهر يوم النحر الى ما بعد

الصبح من آخر أيام التشريق فتكون التكبيرات على هذا القول فى خمس عشرة صلاة وهو قول ابن عباس وابن عمرو به قال مالك والشافعى رضى الله عنهما فى احد أقواله والحجة فيه ان الامر بهذه التكبيرات انما ورد فى حق الحاج قال تعالى فاذكروا الله كذكركم آباكم ثم قال واذكروا الله فى أيام معدودات فمن تعجل فى يومين فلا اثم عليه وهذا انما يحصل فى حق الحاج فدل على ان الامر بهذه التكبيرات انما ورد فى حق الحاج وسائر الناس تبع لهم فى ذلك ثم ان صلاة الظهر هى أول صلاة يكبر الحاج فيها بمنى فانهم يلبون قبل ذلك وآخر صلاة يصلونها بمنى هى صلاة الصبح من آخر أيام التشريق فوجب أن تكون هذه التكبيرات فى حق غير الحاج مقيدة بهذا الزمان (القول الثانى) للشافعى رضى الله عنه أنه يبتدأ به من صلاة المغرب ليلة النحر الى صلاة الصبح من آخر أيام التشريق وعلى هذا القول تكون التكبيرات بعد ثمانى عشرة صلاة (والقول الثالث) للشافعى رضى الله عنه أنه يبتدأ بها من صلاة الفجر يوم عرفة وينقطع بعد صلاة العصر من يوم النحر فتكون التكبيرات بعد ثمان صلوات وهو قول علقمة والاسود والنخعى وأبى حنيفة (والقول الرابع) أنه يبتدأ بها من صلاة الفجر يوم عرفة وينقطع بعد صلاة العصر من يوم النحر من آخر أيام التشريق فتكون التكبيرات بعد ثلاث وعشرين صلاة وهو قول أكابر الصحابة كعلى وعمر وابن مسعود وابن عباس ومن الفقهاء قول الثورى وأبى يوسف ومحمد وأحمد واسحق والمزنى وابن شريح وعليه عمل الناس بالبلدان ويدل عليه وجوه (الاول) ماروى جابر ان النبى صلى الله عليه وسلم صلى الصبح يوم عرفة ثم أقبل علينا فقال الله أكبر ومد التكبير الى العصر من آخر أيام التشريق (والثانى) ان الذى قاله أبو حنيفة أخذ بالاقل وهذا القول أخذ بالاكثر والتكثير فى التكبير أولى لقوله تعالى اذكروا الله ذكرا كثيرا (الثالث) ان هذا هو الاحوط لانه لو زاد فى التكبيرات فهو خير من أن ينقص منها (والرابع) ان هذه التكبيرات تنسب الى أيام التشريق فوجب أن يؤتى بها الى آخر أيام التشريق فان قيل هذه التكبيرات مضافة الى الايام المعدودات وهى أيام التشريق فوجب أن لاتكون مشروعة يوم عرفة قلنا فهذا يقتضى أن لايكبر يوم النحر وهو باطل بالاجماع وأيضا لماكان الاغلب فى هذه المدة أيام التشريق صح أن يضاف التكبير اليها (الموضع الثانى) قال الشافعى رضى الله عنه المستحب فى التكبيرات أن تكون ثلاثا نسقا أى متتابعا وهو قول مالك وقال أبو حنيفة وأحمد يكبر مرتين حجة الشافعى ماروى عبد الله بن محمد بن أبى بكر بن عمرو بن حزم قال رأيت الائمة يكبرون فى أيام التشريق بعد الصلاة ثلاثا ولانه زيادة فى التكبير فكان أولى لقوله تعالى اذكروا الله ذكرا كثيرا ثم قال الشافعى رضى الله عنه ويقول بعد الثلاث لا اله الا الله والله أكبر ولله الحمد ثم قال ومازاد من ذكر الله فهو حسن وقال فى التلبية واجب أن لايزيد على تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم والفرق ان من سنة التلبية التكرار فتكرارها أولى من ضم الزيادة اليها وههنا

(فمن تعجل) أى استعجل فى النفر أو النفر فان التفعل والاستفعال يجيآن لازمين ومتعدين يقال تعجل فى الامر واستعجل فيه وتعجله واستعجله والاول أوفق للتأخر كما فى قوله

قد يدرك المتأنى بعض حاجته * وقد يكون من المستعجل الزلل * (فى يومين) أى فى تمام يومين بعد يوم النحر وهو يوم القر ويوم الرؤس واليوم بعده ينفر اذا فرغ من رمى الجمار (فلا اثم عليه) يتعجله

يكبر مرة واحدة فتكون الزيادة أولى من السكوت وأما التكبير على الجمار فقد روى ان
النبى عليه الصلاة والسلام كان يكبر مع كل حصاة فينبغى أن يفعل ذلك أما قوله تعالى فمن
تعجل فى يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه لمن اتقى ففيه سوءالات (السوءال الاول)
لم قال فمن تعجل ولم يقل فمن عجل (الجواب) قال صاحب الكشاف تعجل واستعجل يجيئآن
مطاوعين بمعنى عجل يقال تعجل فى الامر واستعجل ومتعديين يقال تعجل الذهاب واستعجله
(السوءال الثانى) قوله ومن تأخر فلا اثم عليه فيه اشكال وذلك لانه اذا كان قد استوفى
كل مايلزمه فى تمام الحج فما معنى قوله فلا اثم عليه فان هذا اللفظ انما يقال فى حق المقصر
ولا يقال فى حق من أتى بتمام العمل (والجواب) من وجوه (احدها) انه تعالى لما أذن فى
التعجل على سبيل الرخصة احتمل أن يخطر ببال قوم ان من لم يجر على موجب هذه الرخصة
فانه يأثم الاترى ان أباحنيفة رضى الله عنه يقول القصر عزيمة والاتمام غير جائز فلما كان
هذا الاحتمال قائما لاجرم أزال الله تعالى هذه الشبهة و بين انه لااثم فى الامرين فان شاء
استعجل وجرى على موجب الرخصة وان شاء لم يستعجل ولم يجر على موجب الرخصة
ولااثم عليه فى الامرين جميعا (وثانيها) قال بعض المفسرين ان منهم من كان يتعجل
ومنهم من كان يتأخر ثم كل واحد من الفريقين يعيب على الآخر فعله كان المتأخر يرى
ان التعجل مخالفة لسنة الحج وكان المتعجل يرى ان التأخر مخالفة لسنة الحج فبين الله
تعالى أنه لاعيب فى واحد من القسمين ولااثم فان شاء تعجل وان شاء لم يتعجل (وثالثها) ان
المعنى فى ازالة الاثم عن المتأخر انما هو لمن زاد على مقام الثلاث فكانه قيل ان أيام منى
التى ينبغى المقام بها هى ثلاث فمن نقص عنها فتعجل فى اليوم الثانى منها فلا اثم عليه ومن
زاد عليها فتأخر عن الثالث الى الرابع فلم ينفر مع عامة الناس فلاشئ عليه (ورابعها) ان
هذا الكلام انماذكر مبالغة فى بيان ان الحج سبب لزوال الذنوب وتكفير الآثام وهذا
مثل ان الانسان اذا تناول الترياق فالطبيب يقول له الآن ان تناولت السم فلاضرر
وان لم تتناول فلاضرر مقصوده من هذا بيان ان الترياق دواء كامل فى دفع المضار لابيان
ان تناول السم وعدم تناوله يجريان مجرى واحدا فكذا ههنا المقصود من هذا الكلام
بيان المبالغة فى كون الحج مكفرا لكل الذنوب لابيان ان التعجل وتركه سيان ومما يدل على
كون الحج سببا قويا فى تكفير الذنوب قوله عليه الصلاة والسلام من حج فلم يرفث ولم يفسق
خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه (وخامسها) ان كثيرا من العلماء قالوا الجوار مكروه لان
اذا جاورا لحرم والبيت سقط وقعه عن عينه واذا كان غائبا ازداد شوقه اليه واذا كان
كذلك احتمل أن يخطر ببال أحد ناعلى هذا المعنى ان من تعجل فى يومين فحاله أفضل من
لم يتعجل وأيضا من تعجل فى يومين فقد انصرف الى مكة لطواف الزيارة وترك المقام بمنى
ومن لم يتعجل فقد اختار المقام بمنى وترك الاستعجال فى الطواف فلهذا السبب يبقى فى
الخاطر تردد فى ان التعجل أفضل أم التأخر فبين الله تعالى انه لااثم ولاحرج فى واحد منهما

(ومن تأخر) فى النفر حتى رمى فى اليوم الثالث قبل الزوال أو بعده وعند الشافعى بعده فقط (فلا اثم عليه) بما صنع من التأخر والمراد التخيير بين التعجل والتأخر ولا يقدح فيه أفضلية الثانى وانما ورد بنفى الاثم تصريحا بالرد على أهل الجاهلية حيث كانوا مختلفين فمن مؤثم للمتعجل ومؤثم للمتأخر (لمن اتقى) خبر لمبتدأ محذوف اى الذى ذكر من التخيير ونفى الاثم عن المتعجل والمتأخر أومن الاحكام لمن اتقى لانه الحاج على الحقيقة والمنتفع به أو لاجله حتى لا يتضرر بترك مايهمه منهما

(وسادسها) قال الواحدى رحمه الله تعالى انما قال ومن تأخر فلا اثم عليه لتكون اللفظة الاولى موافقة للثانية كقوله وجزاء سيئة سيئة مثلها وقوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ونحن نعلم ان جزاء السيئة والعدوان ليس بسيئة ولا بعدوان فاذا حمل على موافقة اللفظ ما لا يصح فى المعنى فلأن يحمل على موافقة اللفظ ما يصح فى المعنى أولى لان المبرور المأجور يصح فى المعنى نفى الاثم عنه (السؤال الثالث) هل فى الآية دلالة على وجوب الاقامة بمنى بعد الافاضة من المزدلفة (الجواب) نعم كما كان فى قوله فاذا أفضتم من عرفات دليل على وقوفهم بها واعلم ان الفقهاء قالوا انما يجوز التعجل فى اليومين لمن تعجل قبل غروب الشمس من اليومين فاما اذا غابت الشمس من اليوم الثانى قبل النفر فليس له أن ينفر الا فى اليوم الثالث لان الشمس اذا غابت فقد ذهب اليوم وانما جعل له التعجل فى اليومين لا فى الثالث هذا مذهب الشافعى وقول كثير من فقهاء التابعين وقال أبو حنيفة رضى الله عنه يجوز له أن ينفر ما لم يطلع الفجر لانه لم يدخل وقت الرمى بعد أما قوله تعالى لمن اتقى ففيه وجوه (أحدها) ان الحاج يرجع مغفورا له بشرط أن يتقى الله فيما بقى من عمره ولم يرتكب ما يستوجب به العذاب ومعناه التحذير من الاتكال على ما سلف من أعمال الحج فبين ان عليهم مع ذلك ملازمة التقوى ومجانبة الاغترار بالحج السابق (وثانيها) أن هذه المغفرة انما تحصل لمن كان متقيا قبل حجه كما قال تعالى انما يتقبل الله من المتقين وحقيقته ان المصر على الذنب لا ينفعه حجه وان كان قد أدى الفرض فى الظاهر (وثالثها) ان هذه المغفرة انما تحصل لمن كان متقيا عن جميع المحظورات حال اشتغاله بالحج كما روى فى الخبر من قوله عليه السلام من حج فلم يرفث ولم يفسق واعلم ان الوجه الاول من هذه الوجوه التى ذكرناها اشارة الى اعتباره فى الحال والتحقيق أنه لا بد من الكل وقال بعض المفسرين المراد بقوله لمن اتقى ما يلزمه التوقى فى الحج عنه من قتل الصيد وغيره لانه اذا لم يجتنب ذلك صار مأثوما وربما صار عمله محبطا وهذا ضعيف من وجهين (الاول) انه تقييد للفظ المطلق بغير دليل (والثانى) ان هذا لا يصح الا اذا حمل على ما قبل هذه الايام لانه فى يوم النحر اذا رمى وطاف وحلق فقد تحلل قبل رمى الجمار فلا يلزمه اتقاء الصيد الا فى الحرم لكن ذاك ليس للاحرام لكن اللفظ مشعر بأن هذا الاتقاء معتبر فى هذه الايام فسقط هذا الوجه أما قوله تعالى واتقوا الله فهو أمر فى المستقبل وهو مخالف لقوله لمن اتقى الذى أريد به الماضى فليس ذلك بتكرار وقد علمت ان التقوى عبارة عن فعل الواجبات وترك المحرمات فاما قوله واعلموا انكم اليه تحشرون فهو تأكيد للامر بالتقوى وبعث على التشدد فيه لان من تصور انه لا بد من حشر ومحاسبة ومساءلة وان بعد الموت لا دار الا الجنة أو النار صار ذلك من أقوى الدواعى له الى التقوى وأما الحشر فهو اسم يقع على ابتداء خروجهم من الاجداث الى انتهاء الموقف لانه لا يتم كونهم هناك الا بجميع هذه الامور والمراد بقوله اليه أنه حيث لا مالك سواه ولا ملجأ الا اياه ولا يستطيع

(واتقوا الله) فى مجامع أموركم بفعل الواجبات وترك المحظورات ليعبأ بكم وتنظموا فى سلك المغتنمين بالاحكام المذكورة والرخص أو احذروا الاخلال بما ذكر من الاحكام وهو الانسب بقوله عز وجل (واعلموا انكم اليه تحشرون) أى للجزاء على أعمالكم بعد الاحياء والبعث وأصل الحشر الجمع وضم المتفرق وهو تأكيد للامر بالتقوى وموجب للامتثال به فان من علم بالحشر والمحاسبة والجزاء كان ذلك من أقوى الدواعى الى ملازمة التقوى

أحد دفعا عن نفسه كما قال تعالى يوم لا تملك نفس لنفس شيئا والامر يومئذ لله * قوله تعالى
(ومن الناس من يعجبك قوله فى الحياة الدنيا و يشهد الله على ما فى قلبه وهو ألد الخصام
واذا تولى سعى فى الارض ليفسد فيها و يهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد واذا قيل
له اتق الله أخذته العزة بالاثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد) اعلم أنه تعالى لما بين أن الذين
يشهدون مشاعر الحج فريقان كافر وهو الذى يقول ربنا آتنا فى الدنيا ومسلم وهو الذى
يقول ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة بقى المنافق فذكره فى هذه الآية وشرح
صفاته وأفعاله فهذا ما يتعلق بنظم الآية والغرض بكل ذلك أن يبعث العباد على الطريقة
الحسنة فيما يتصل بأفعال القلوب والجوارح وان يعلموا أن المعبود لا يمكن اخفاء
الامور عنه ثم اختلف المفسرون على قولين منهم من قال هذه الآية مختصة بأقوام معينين
ومنهم من قال انها عامة فى حق كل من كان موصوفا بهذه الصفة المذكورة فى هذه الآية
أما الاولون فقد اختلفوا على وجوه (فالرواية الاولى) انها نزلت فى الاخنس بن شريق
الثقفى وهو حليف لبنى زهرة أقبل الى النبى صلى الله عليه وسلم وأظهر الاسلام وزعم أنه
يحبه و يحلف بالله على ذلك وهذا هو المراد بقوله يعجبك قوله فى الحياة الدنيا و يشهد الله
على ما فى قلبه غير انه كان منافقا حسن العلانية خبيث الباطن ثم خرج من عند النبى عليه
السلام فمر بزرع لقوم من المسلمين فاحرق الزرع وقتل الحمر وهو المراد بقوله واذا تولى
سعى فى الارض ليفسد فيها و يهلك الحرث والنسل وقال آخرون المراد بقوله تعالى يعجبك
قوله هو أن الاخنس اشار على بنى زهرة بالرجوع يوم بدر وقال لهم ان محمدا ابن أختكم
فان يك كاذبا كفاكموه سائر الناس وان يك صادقا كنتم أسعد الناس به قالوا نعم الرأى
ما رأيت قال فاذا نودى فى الناس بالرحيل فانى أتخنس بكم فاتبعونى ثم خنس بثلثمائة رجل
من بنى زهرة عن قتال رسول الله صلى الله عليه وسلم فسمى لهذا السبب أخنس وكان اسمه
أبى بن شريق فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فأعجبه وعندى أن هذا القول
ضعيف وذلك لانه بهذا الفعل لا يستوجب الذم وقوله تعالى ومن الناس من يعجبك قوله
فى الحياة الدنيا و يشهد الله على ما فى قلبه مذكور فى معرض الذم فلا يمكن حمله عليه بل
القول الاول هو الاصح (والرواية الثانية) فى سبب نزول هذه الآية ما روى عن ابن عباس
والضحاك أن كفار قريش بعثوا الى النبى صلى الله عليه وسلم انا قد أسلمنا فابعث الينا نفرا
من علماء أصحابك فبعث اليهم جماعة فنزلوا ببطن الرجيع و وصل الخبر الى الكفار فركب
منهم سبعون راكبا وأحاطوا بهم وقتلوهم وصلبوهم ففيهم نزلت هذه الاية ولذلك عقبه
من بعد بذكر من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله منبها بذلك على حال هؤلاء الشهداء
(القول الثانى) فى الآية وهو اختيار أكثر المحققين من المفسرين أن هذه الآية عامة فى
حق كل من كان موصوفا بهذه الصفات المذكورة ونقل عن محمد بن كعب القرظى أنه
جرى بينه و بين غيره كلام فى هذه الآية فقال انها وان نزلت فيمن ذكر فلا يمتنع أن تنزل

(ومن الناس من يعجبك قوله) تجريد للخطاب وتوجيه له اليه عليه الصلاة والسلام وهو كلام مبتدأ سيق لبيان تحزب الناس فى شأن التقوى الى حزبين وتعيين مآل كل منهما ومن موصولة أو موصوفة واعرابه كما بين فى قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر أى ومنهم من يروقك كلامه و يعظم موقعه فى نفسك لما تشاهد فيه من ملاءمة الفحوى ولطف الاداء والتعجب حيرة تعرض للانسان بسبب عدم الشعور بسبب ما يتعجب منه (فى الحياة الدنيا) متعلق بقوله أى ما يقوله فى حق الحياة الدنيا ومعناها فانها الذى يريده بما يدعيه من الايمان ومحبة الرسول صلى الله عليه وسلم وفيه اشارة الى أن له قولا آخر ليس بهذه الصفة أو بيعجبك أو يعجبك قوله فى الدنيا بحلاوته وفصاحته لا فى الآخرة لما أنه يظهر هنالك كذبه وقبحه وقيل لما يرهقه من الحبسة واللكنة وأنت خبير بأنه لا مبالغة حينئذ فى سوء حاله فان مآله بيان حسن كلامه فى الدنيا وقبحه فى الآخرة وقيل معنى فى الحياة الدنيا مدة الحياة الدنيا أى لا يصدر منه فيها الا القول الحسن

الآية فى الرجل ثم تكون عامة فى كل من كان موصوفا بتلك الصفات والتحقيق فى المسئلة أن قوله ومن الناس اشارة الى بعضهم فيحتمل الواحد ويحتمل الجمع وقوله ويشهد الله لايدل على ان المراد به واحد من الناس لجواز أن يرجع ذلك الى اللفظ دون المعنى وهو جمع وأما نزوله على السبب الذى حكيناه فلا يمنع من العموم بل نقول فيها مايدل على العموم وهو من وجوه (أحدها) ان ترتب الحكم على الوصف المناسب مشعر بالعلية فلما ذم الله تعالى قوما ووصفهم بصفات توجب استحقاق الذم علمنا أن الموجب لتلك المذمة هو تلك الصفات فيلزم أن كل من كان موصوفا بتلك الصفات ان يكون مستوجبا للذم (وثانيها) أن الحمل على العموم أكثر فائدة وذلك لانه يكون زجرا لكل المكلفين عن تلك الطريقة المذمومة (وثالثها) أن هذا أقرب الى الاحتياط لانا اذا حملنا الآية على العموم دخل فيه ذلك الشخص وأما اذا خصصناه بذلك الشخص لم يثبت الحكم فى غيره فثبت بما ذكرنا أن حمل الآية على العموم أولى اذا عرفت هذا فنقول اختلفوا فى أن الآية هل تدل على ان الموصوف بهذه الصفات منافق أم لا والصحيح أنها لاتدل على ذلك لان الله تعالى وصف هذا المذكور بصفات خمسة وشئ منها لايدل على النفاق (فأولها) قوله يعجبك قوله فى الحياة الدنيا وهذا لادلالة فيه على صفة مذمومة الا من جهة الايماء الحاصل بقوله فى الحياة الدنيا لان الانسان اذا قيل انه حلو الكلام فيما يتعلق بالدنيا أوهم نوعا من المذمة (وثانيها) قوله ويشهد الله على مافى قلبه وهذا لادلالة فيه على حالة منكرة فان أضمرنا فيه انه يشهد الله على مافى قلبه مع ان قلبه بخلاف ذلك فالكلام مع هذا الاضمار لايدل على النفاق لانه ليس فى الآية أن الذى يظهره للرسول من أمر الاسلام والتوحيد فانه يضمر خلافه حتى يلزم أن يكون منافقا بل لعل المراد أنه يضمر الفساد ويظهر ضده حتى يكون مرائيا (وثالثها) قوله وهو ألد الخصام وهذا أيضا لايوجب النفاق (ورابعها) قوله واذا تولى سعى فى الارض ليفسد فيها والمسلم الذى يكون مفسدا قد يكون كذلك (وخامسها) قوله واذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالاثم فهذا أيضا لايقتضى النفاق فعلمنا أن كل هذه الصفات المذكورة فى الآية كما يمكن ثبوتها فى المنافق يمكن ثبوتها فى المرائى فاذن ليس فى الآية دلالة على ان هذا المذكور يجب أن يكون منافقا الا أن المنافق داخل فى الآية وذلك لان كل منافق فانه يكون موصوفا بهذه الصفات الخمسة بل قد يكون الموصوف بهذه الصفات الخمسة غير منافق فثبت انا متى حملنا الآية على الموصوف بهذه الصفات الخمسة دخل فيها المنافق والمرائى واذا عرفت هذه الجملة فنقول الله تعالى وصف هذا المذكور بصفات خمسة (الصفة الاولى) قوله يعجبك قوله فى الحياة الدنيا والمعنى يروقك ويعظم فى قلبك ومنه الشئ العجيب الذى يعظم فى النفس وأما قوله فى الحياة الدنيا ففيه وجهان (أحدهما) انه نظير قول القائل يعجبنى كلام فلان فى هذه المسئلة والمعنى يعجبك قوله وكلامه عندما يتكلم لطلب مصالح الدنيا (والثانى) أن

(ويشهد الله على مافى قلبه) أى بحسب ادعائه حيث يقول الله يعلم ان مافى قلبى موافق لمافى لسانى وهو عطف على يعجبك وقرئ ويشهد الله فالمراد بمافى قلبه مافيه حقيقة ويؤيده قراءة ابن عباس رضى الله عنهما والله يشهد على مافى قلبه على ان كلمة على لكون المشهود به مضراله فالجملة اعتراضية وقرئ ويستشهد الله

يكون التقدير يعجبك قوله وكلامه فى الحياة الدنيا وان كان لايعجبك قوله وكلامه فى الآخرة لانه مادام فى الدنيا يكون جرئ اللسان حلو الكلام وأما فى الآخرة فانه تعتريه اللكنة والاحتباس خوفا من هيبة الله وقهر كبريائه (الصفة الثانية) قوله ويشهد الله على مافى قلبه فالمعنى انه يقرر صدقه فى كلامه ودعواه بالاستشهاد بالله ثم يحتمل أن يكون ذلك الاستشهاد بالحلف واليمين ويحتمل أن يكون ذلك بأن يقول الله يشهد بأن الامر كما قلت فهذا يكون استشهادا بالله ولا يكون يمينا وعامة القراء يقرؤن ويشهد الله بضم الياء أى هذا القائل يشهد الله على مافى ضميره وقرأ ابن محيصن يشهد الله على مافى قلبه بفتح الياء والمعنى ان الله يعلم من قلبه خلاف ما أظهره (فالقراءة الاولى) تدل على كونه مرائيا وعلى أنه يشهد الله باطلا على نفاقه وريائه (وأما القراءة الثانية) فلاتدل الاعلى كونه كاذبا فاما على كونه مستشهدا بالله على سبيل الكذب فلا فعلى هذا القراءة الاولى أدل على الذم (الصفة الثالثة) قوله تعالى وهو ألد الخصام وفيه مسائل (المسئلة الاولى) الالد الشديد الخصومة يقال رجل الد وقوم لد قال الله تعالى وتنذر به قوما لدا وهو كقوله بل هم قوم خصمون يقال منه لد يلد بفتح اللام فى يفعل منه فهو ألد اذا كان خصما ولددت الرجل ألده بضم اللام اذا غلبته بالخصومة قال الزجاج اشتقاقه من لديدتى العنق وهما صفحتاه ولديدى الوادى وهما جانباه وتأويله انه فى أى وجه أخذه خصمه من يمين وشمال فى أبواب الخصومة غلب من خاصمه وأما الخصام ففيه قولان (أحدهما) وهو قول الخليل ان مصدر بمعنى المخاصمة كالقتال والطعان بمعنى المقاتلة والمطاعنة فيكون المعنى وهو شديد المخاصمة ثم فى هذه الاضافة وجهان (أحدهما) انه بمعنى فى والتقدير ألد فى الخصام (والثانى) أنه جعل الخصام ألد على سبيل المبالغة (والقول الثانى) أن الخصام جمع خصم كصعاب وصعب وضخام وضخم والمعنى وهو أشد الخصوم خصومة وهذا قول الزجاج قال المفسرون هذه الآية نزلت فى الاخنس بن شريق على ماشرحناه وفيه نزل أيضا قوله ويل لكل همزة وقوله ولاتطع كل حلاف مهين هماز مشاء بنميم ثم للمفسرين عبارات فى تفسير هذه اللفظة قال مجاهد ألد الخصام معناه ظالم لايستقيم وقال السدى أعوج الخصام وقال قتادة ألد الخصام معناه أنه جدل بالباطل شديد القسوة فى معصية الله عالم اللسان جاهل العمل (المسئلة الثانية) تمسك المنكرون للنظر والجدل بهذه الآية قالوا انه تعالى ذم ذلك الانسان بكونه شديدا فى الجدل ولولا ان هذه الصفة من صفات الذم والالما جاز ذلك وجوابه ماتقدم فى قوله ولاجدال فى الحج (الصفة الرابعة) قوله تعالى واذا تولى سعى فى الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لايحب الفساد اعلم أنه تعالى لما بين من حال ذلك الانسان أنه حلو الكلام وانه يقرر صدق قوله بالاستشهاد بالله وانه ألد الخصام بين بعد ذلك أن كل ماذكره باللسان فقلبه منطو على ضد ذلك فقال واذا تولى سعى فى الارض ليفسد فيها ثم فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) قوله تعالى واذا تولى

(وهو ألد الخصام) اى شديد العداوة والخصومة للمسلمين على ان الخصام مصدر واضافة ألد اليه بمعنى فى كقولهم ثبت العذر أو أشد الخصوم لهم خصومة على انه جمع خصم كصعب وصعاب قيل نزلت فى الاخنس بن شريق الثقفى وكان حسن المنظر حلو المنطق يوالى رسول الله صلى الله عليه وسلم ويدعى الاسلام والمحبة وقيل فى المنافقين والجملة حال من الضمير المجرور فى قوله أو من المستكن فى يشهد وعطف على ماقبلها على القراءتين المتوسطتين

(وإذا تولى) أي من مجلسك وقيل اذا صار واليا (سعى فى الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل) كما فعله الاخنس بثقيف حيث بيتهم وأحرق زروعهم وأهلك مواشيهم أوكما يفعله ولاة السوء بالقتل والاتلاف أو بالظلم حتى يمنع الله تعالى بشؤمه القطر فيهلك الحرث والنسل وقرئ ويهلك الحرث والنسل على اسناد الهلاك اليهما عطفا على سعى وقرئ بفتح اللام وهى لغة وقرئ على البناء للمفعول من الاهلاك

(والله لا يحب الفساد) أى لا يرتضيه ويبغضه ويغضب على من يتعاطاه وهو اعتراض تذييلى

فيه قولان (أحدهما) معناه واذا انصرف من عندك سعى فى الارض بالفساد ثم هذا الفساد يحتمل وجهين (أحدهما) ما كان من اتلاف الاموال بالتخريب والتحريق والنهب وعلى هذا الوجه ذكروا روايات منها ما قدمنا أن الاخنس لما أظهر للرسول عليه السلام انه يحبه وأنه على عزم أن يؤمن فلما خرج من عنده مر بزرع للمسلمين فأحرق الزرع وقتل الحمر ومنها أنه لما انصرف من بدر مر ببنى زهرة وكان بينه وبين ثقيف خصومة فبيتهم ليلا وأهلك مواشيهم وأحرق زرعهم (والوجه الثانى) فى تفسير الفساد انه كان بعد الانصراف من حضرة النبى عليه السلام يشتغل بادخال الشبه فى قلوب المسلمين وباستخراج الحيل فى تقوية الكفر وهذا المعنى يسمى فسادا قال تعالى حكاية عن قوم فرعون حيث قالوا له اتذر موسى وقومه ليفسدوا فى الارض أى يردوا قومك عن دينهم ويفسدوا عليهم شريعتهم وقال أيضا انى أخاف أن يبدل دينكم أو أن يظهر فى الارض الفساد وقد ذكرنا فى تفسير قوله تعالى واذا قيل لهم لا تفسدوا فى الارض ما يقرب من هذا الوجه وانما سمى هذا المعنى فسادا فى الارض لانه يوقع الاختلاف بين الناس ويفرق كلمتهم ويؤدى الى أن يتبرأ بعضهم من بعض فتنقطع الارحام وينفك الدماء قال تعالى فهل عسيتم ان توليتم أن تفسدوا فى الارض وتقطعوا أرحامكم فاخبر انهم ان تولوا عن دينه لم يحصلوا الا على الفساد فى الارض وقطع الارحام وذلك من حيث قلنا وهو كثير فى القرآن واعلم أن حمل الفساد على هذا أولى من حمله على التخريب والنهب لانه تعالى قال ويهلك الحرث والنسل والمعطوف مغاير للمعطوف عليه لا محالة (القول الثانى) فى تفسير قوله واذا تولى واذا صار واليا فعل ما يفعله ولاة السوء من الفساد فى الارض باهلاك الحرث والنسل وقيل يظهر الظلم حتى يمنع الله بشؤم ظلمه القطر فيهلك الحرث والنسل (والقول الاول) أقرب الى نظم الآية لان المقصود بيان نفاقه وهو أنه عند الحضور يقول الكلام الحسن ويظهر المحبة وعند الغيبة يسعى فى ايقاع الفتنة والفساد (المسئلة الثانية) قوله سعى فى الارض أى اجتهد فى ايقاع القتال وأصل السعى هو المشى بسرعة ولكنه مستعار لايقاع الفتنة والتخريب بين الناس ومنه يقال فلان يسعى بالنميمة قال الله تعالى لو خرجوا فيكم ما زادوكم الا خبالا ولأوضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة (المسئلة الثالثة) من فسر الفساد بالتخريب قال انه تعالى ذكره أولا على سبيل الاجمال وهو قوله ليفسد فيها ثم ذكره ثانيا على سبيل التفصيل فقال ويهلك الحرث والنسل ومن فسر الافساد بالقاء الشبهة قال كما ان الدين الحق أمران أولهما العلم وثانيهما العمل فكذا الدين الباطل أمران اولهما الشبهات وثانيهما فعل المنكرات فههنا ذكر تعالى أولا من ذلك الانسان اشتغاله بالشبهات وهو المراد بقوله ليفسد فيها ثم ذكر ثانيا اقدامه على المنكرات وهو المراد بقوله ويهلك الحرث والنسل ولا شك أن هذا التفسير أولى ثم من قال سبب نزول الآية أن الاخنس مر بزرع للمسلمين فاحرق الزرع وقتل الحمر قال المراد

بالحرث الزرع و بالنسل تلك الحمر والحرث هو مايكون منه الزرع قال تعالى أفرأيتم
ماتحرثون أأنتم تزرعونه وهو يقع على كل مايحرث ويزرع من أصناف النبات وقيل ان
الحرث هو شق الارض ويقال لمايشق به محرث وأما النسل فهو على هذا التفسير نسل
الدواب والنسل فى اللغة الولد واشتقاقه يحتمل أن يكون من قولهم نسل ينسل اذا خرج
فسقط ومنه نسل ريش الطائر و بر البعير وشعر الحمار اذا خرج فسقط والقطعة منها اذا
سقط نسالة ومنه قوله تعالى الى ربهم ينسلون أى يسرعون لانه أسرع الخروج بحدة
والنسل الولد لخروجه من ظهر الاب و بطن الام وسقوطه والناس نسل آدم وأصل
الحرف من النسول وهو الخروج وأما من قال ان سبب نزول الآية أن الاخنس بيت على
قوم ثقيف وقتل منهم جمعا فالمراد بالحرث اما النسوان لقوله تعالى نساؤكم حرث لكم
أو الرجال وهو قول قوم من المفسرين الذين فسروا الحرث بشق الارض اذ الرجال هم
الذين يشقون أرض التوليد وأما النسل فالمراد منه الصبيان واعلم أنه على جميع
الوجوه فالمراد بيان أن ذلك الفساد فساد عظيم لا أعظم منه لان المراد منها على التفسير
الاول اهلاك النبات والحيوان وعلى التفسير الثانى اهلاك الحيوان بأصله وفرعه وعلى
الوجهين فلا فساد أعظم منه فاذن قوله و يهلك الحرث والنسل من الالفاظ الفصيحة جدا
الدالة مع اختصارها على المبالغة الكثيرة ونظيره فى الاختصار ماقاله فى صفة الجنة وفيها
ماتشتهيه الانفس وتلذ الاعين وقال اخرج منها ماءها ومرعاها فان قيل أفتدل الآية
على انه يهلك الحرث والنسل أو تدل على انه أراد ذلك قلنا ان قوله سعى فى الارض ليفسد
فيها دل على ان غرضه أن يسعى فى ذلك ثم قوله و يهلك الحرث والنسل ان عطفناه على
الاول لم تدل الآية على وقوع ذلك فان تقدير الآية هكذا سعى فى الارض ليفسد فيها
وسعى ليهلك الحرث والنسل وان جعلناه كلاما مبتدأ منقطعا عن الاول دل على وقوع
ذلك والاول أولى وان كانت الاخبار المذكورة فى سبب نزول الآية دلت على ان هذه
الاشياء قد وقعت ودخلت فى الوجود (المسئلة الرابعة) قرأ بعضهم و يهلك الحرث
والنسل على ان الفعل للحرث والنسل وقرأ الحسن بفتح اللام من يهلك وهى لغة نحو أبى
يأبى وروى عنه و يهلك على البناء للمفعول (المسئلة الخامسة) استدلت المعتزلة على
ان الله تعالى لا يريد القبائح بقوله تعالى والله لا يحب الفساد قالوا والمحبة عبارة عن
الارادة والدليل عليه قوله تعالى ان الذين يحبون أن تشيع الفاحشة والمراد بذلك انهم
يريدون وأيضا نقل عن الرسول عليه السلام أنه قال ان الله أحب لكم ثلاثا وكره لكم
ثلاثا أحب لكم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئا وان تناصحوا من ولاة امركم وكره لكم
القيل والقال واضاعة المال وكثرة السؤال فجعل الكراهة ضد المحبة ولولا ان المحبة
عبارة عن الارادة والا لكانت الكراهة ضد اللارادة وأيضا لو كانت المحبة غير الارادة
لصح أن يحب الفعل وان كرهه لان الكراهة على هذا القول انما تضاد الارادة دون المحبة

(وإذا قيل له) على نهج العظة والنصيحة (اتق الله) واترك ما تباشره من الفساد أو النفاق واحذ رسوء مغبته (أخذته العزة بالاثم) أى حملته الانفة وحمية الجاهلية على الاثم الذى نهى عنه لجاجا وعنادا من قولك أخذته بكذا اذا حملته عليه أو ألزمته اياه

قالوا واذا ثبت أن المحبة نفس الارادة فقوله والله لايحب الفساد جار مجرى قوله والله لايريد الفساد كقوله وما الله يريد ظلما للعباد بل دلالة هذه الآية أقوى لانه تعالى ذكر ماوقع من الفساد من هذا المنافق ثم قال والله لايحب الفساد اشارة اليه فدل على أن ذلك الواقع وقع لابارادة الله تعالى واذا ثبت أنه تعالى لايريد الفساد وجب أن لايكون خالقا له لان الخلق لايمكن الامع الارادة فصارت هذه الآية دالة على مسئلة الارادة ومسئلة خلق الافعال والاصحاب أجابوا عنه بوجهين (الاول) أن المحبة غير الارادة بل المحبة عبارة عن مدح الشئ وذكر تعظيمه (والثانى) ان سلمنا أن المحبة نفس الارادة ولكن قوله والله لايحب الفساد لايفيد العموم لان الالف واللام الداخلين فى اللفظ لايفيدان العموم ثم الذى يهدم قوة هذا الكلام وجهان (الاول) أن قدرة العبد وداعيته صالحة للصلاح والفساد فترجح الفساد على الصلاح ان وقع لالعلة لزم نفى الصانع وان وقع لمرجح فذلك المرجح لابد وأن يكون من الله والا لزم التسلسل فثبت ان الله سبحانه هو المرجح لجانب الفساد على جانب الصلاح فكيف يعقل أن يقال انه لايريده (والثانى) أنه عالم بوقوع الفساد فان أراد أن لايقع الفساد لزم أن يقال انه أراد أن يقلب علم نفسه جهلا وذلك محال (الصفة الخامسة) قوله تعالى واذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالاثم وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال الواحدى قوله تعالى واذا قيل له اتق الله أخذته العزة معناه أن رسول الله دعاه الى ترك هذه الافعال فدعاه الكبر والانفة الى الظلم واعلم أن هذا التفسير ضعيف لان قوله واذا قيل له اتق الله أخذته العزة ليس فيه دلالة الاعلى انه متى قيل له هذا القول أخذته العزة فاما ان هذا القول قيل أوما قيل فليس فى الآية دلالة عليه فان ثبت ذلك برواية وجب المصير اليه وان كنا نعلم انه عليه السلام كان يدعو الكل الى التقوى من غير تخصيص (المسئلة الثانية) أنه تعالى حكى عن هذا المنافق جملة من الافعال المذمومة (أولها) اشتغاله بالكلام الحسن فى طلب الدنيا (وثانيها) استشهاده بالله كذبا وبهتانا (وثالثها) لجاجه فى ابطال الحق واثبات الباطل (ورابعها) سعيه فى الفساد (وخامسها) سعيه فى اهلاك الحرث والنسل وكل ذلك فعل منكر قبيح وظاهر قوله اذا قيل له اتق الله فليس بأن ينصرف الى بعض هذه الامور أولى من بعض فوجب أن يحمل على الكل فكأنه قيل اتق الله فى اهلاك الحرث والنسل وفى السعى بالفساد وفى اللجاج الباطل وفى الاستشهاد بالله كذبا وفى الحرص على طلب الدنيا فانه ليس رجوع النهى الى البعض أولى من بعض (المسئلة الثالثة) قوله أخذته العزة بالاثم فيه وجوه (أحدها) أن هذا مأخوذ من قولهم أخذت فلانا بأن يعمل كذا أى ألزمته ذلك وحكمت به عليه فتقدير الآية أخذته العزة بأن يعمل الاثم وذلك الاثم هو ترك الالتفات الى هذا الواعظ وعدم الاصغاء اليه (وثانيها) أخذته العزة أى لزمته يقال أخذته الحمى أى لزمته وأخذه الكبر أى اعتراه ذلك فمعنى الآية اذا قيل له اتق الله لزمته العزة الحاصلة بالاثم الذى فى قلبه فان تلك العزة

انما حصلت بسبب مافى قلبه من الكفر والجهل وعدم النظر فى الدلائل ونظيره قوله تعالى بل الذين كفروا فى عزة وشقاق والباء ههنا فى معنى اللام يقول الرجل فعلت هذا بسببك ولسببك وعاقبته بجناياته ولجناياته ✻ أما قوله تعالى فحسبه جهنم قال المفسرون كافيه جهنم جزاء له وعذابا يقال حسبك درهم أى كفاك وحسبنا الله أى كافينا الله وأما جهنم فقال يونس وأكثر النحويين هى اسم للنار التى يعذب الله بها فى الآخرة وهى أعجمية وقال آخرون جهنم اسم عربى سميت نار الآخرة بها لبعد قعرها حكى عن رؤبة أنه قال ركية جهنام يريد بعيدة القعر ✻ وأما قوله تعالى ولبئس المهاد ففيه وجهان (الاول) أن المهاد والتمهيد التوطئة وأصله من المهد قال تعالى والارض فرشناها فنعم الماهدون أى الموطؤن الممكنون أى جعلناها ساكنة مستقرة لاتميد بأهلها ولاتنبو عنهم وقال تعالى فلانفسهم يمهدون أى يفرشون ويمكنون (والثانى) أن يكون قوله ولبئس المهاد أى لبئس المستقر كقوله جهنم يصلونها فبئس القرار وقال بعض العلماء المهاد الفراش للنوم فلما كان المعذب فى النار يلقى على نار جهنم جعل ذلك مهاداله وفراشا ✻ قوله تعالى (ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله والله رؤف بالعباد) اعلم أنه تعالى لما وصف فى الآية المتقدمة حال من يبذل دينه لطلب الدنيا ذكر فى هذه الآية حال من يبذل دنياه ونفسه وماله لطلب الدين فقال ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله ثم فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) فى سبب النزول روايات (أحدها) روى عن ابن عباس أن هذه الآية نزلت فى صهيب بن سنان مولى عبدالله بن جدعان وفى عمار بن ياسر وفى سمية أمه وفى ياسر أبيه وفى بلال مولى أبى بكر وفى خباب بن الارت وفى عابس مولى حو يطب أخذهم المشركون فعذبوهم فأما صهيب فقال لاهل مكة انى شيخ كبير ولى مال ومتاع ولايضركم كنت منكم أومن عدوكم تكلمت بكلام وأنا أكره أن أنزل عنه وأنا أعطيكم مالى ومتاعى واشترى منكم دينى فرضوا منه بذلك وخلوا سبيله فانصرف راجعا الى المدينة فنزلت الآية وعند دخول صهيب المدينة لقيه أبو بكر رضى الله عنه فقال له ربح بيعك فقال له صهيب وبيعك فلا تخسر ماذاك فقال أنزل الله فيك كذا وقرأ عليه الآية وأما خباب بن الارت وأبو ذر فقد فروا وأتيا المدينة وأما سمية فربطت بين بعيرين ثم قتلت وقتل ياسر وأما الباقون فأعطوا بسبب العذاب بعض ما أراد المشركون فتركوا وفيهم نزل قوله تعالى والذين هاجروا فى الله من بعد ماظلموا بتعذيب أهل مكة لنبوأنهم فى الدنيا حسنة بالنصر والغنيمة ولاجر الآخرة أكبر وفيهم نزل الامن أكره وقلبه مطمئن بالايمان (والرواية الثانية) انها نزلت فى رجل أمر بمعروف ونهى عن منكر عن عمر وعلى وابن عباس رضى الله عنهم (والرواية الثالثة) نزلت فى على بن أبى طالب بات على فراش رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة خروجه الى الغار ويروى أنه لما نام على فراشه قام جبريل عليه السلام عند رأسه وميكائيل عند رجليه وجبريل ينادى بخ بخ من مثلك ياابن أبى

بمعنى الفاعل وقوى لاعتماده على الفاء الرابطة للجملة بماقبلها وقيل حسب اسم فعل ماض أى كفته جهنم (ولبئس المهاد) جواب قسم مقدر والمخصوص بالذم محذوف لظهوره وتعينه والمهاد الفراش وقيل مايوطأ للجنب والجملة اعتراض (ومن الناس من يشرى نفسه) مبتدأ وخبر كما مر أى يبيعها ببذلها فى الجهاد ومشاق الطاعات وتعريضها للمهالك فى الحروب أو يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وان ترتب عليه القتل (ابتغاء مرضاة الله) أى طلب لرضاه وهذا كمال التقوى وايراده قسيما للاول من حيث ان ذلك يأنف من الامر بالتقوى وهذا يأمر بذلك وان أدى الى الهلاك وقيل نزلت فى صهيب بن سنان الرومى أخذه المشركون وعذبوه ليرتد فقال انى شيخ كبير لاأنفعكم ان كنت معكم ولاأضركم ان كنت عليكم فخلونى وما انا عليه وخذوا مالى فقبلوا منه ماله فأتى المدينة فيشرى حينئذ بمعنى يشترى لجريان الحال على صورة الشراء

طالب يباهى الله بك الملائكة ونزلت الآية (المسئلة الثانية) أكثر المفسرين على ان المراد بهذا الشراء البيع قال تعالى وشروه بثمن بخس أى باعوه وتحقيقه أن المكلف باع نفسه بثواب الآخره وهذا البيع هوانه بذلها فى طاعة الله من الصلاة والصيام والحج والجهاد ثم توصل بذلك الى وجدان ثواب الله كان ما يبذله من نفسه كالسلعة وصار الباذل كالبائع والله كالمشترى كما قال ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بان لهم الجنة وقد سمى الله تعالى ذلك تجارة فقال يا أيها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب اليم تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون فى سبيل الله بأموالكم وأنفسكم وعندى انه يمكن اجراء لفظة الشراء على ظاهرها وذلك أن من أقدم على الكفر والشرك والتوسع فى ملاذ الدنيا والاعراض عن الاخرة وقع فى العذاب الدائم فصار فى التقدير كان نفسه كانت له فبسبب الكفر والفسق خرجت عن ملكه وصارت حقا للنار والعذاب فاذا ترك الكفر والفسق وأقدم على الايمان والطاعة صار كانه اشترى نفسه من العذاب والنار فصار حال المؤمن كالمكاتب يبذل دراهم معدودة و يشترى بها نفسه فكذلك المؤمن يبذل أنفاسا معدودة و يشترى بها نفسه أبدا لكن المكاتب عبد ما بقى عليه درهم فكذا المكلف لا ينجو عن رق العبودية مادام له نفس واحد فى الدنيا ولهذا قال عيسى عليه السلام وأوصانى بالصلاة والزكاة مادمت حيا وقال تعالى لنبيه عليه السلام واعبد ربك حتى يأتيك اليقين فان قيل ان الله تعالى جعل نفسه مشتريا حيث قال ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم وهذا يمنع كون المؤمن مشتريا قلنا لا منافاة بين الامرين فهو كمن اشترى ثوبا بعبد فكل واحد منهما بائع وكل واحد منهما مشتر فكذا ههنا وعلى هذا التأويل فلا يحتاج الى ترك الظاهر والى حمل لفظ الشراء على البيع اذا عرفت هذا فنقول يدخل تحت هذا كل مشقة يتحملها الانسان فى طلب الدين فيدخل فيه المجاهد ويدخل فيه الباذل مهجته الصابر على القتل كما فعله ابو عمار وأمه ويدخل فيه الآبق من الكفار الى المسلمين ويدخل فيه المشترى نفسه من الكفار بماله كما فعله صهيب ويدخل فيه من يظهر الدين والحق عند السلطان الجائر وروى أن عمر رضى الله عنه بعث جيشا فحاصروا قصرا فتقدم منهم واحد فقاتل حتى قتل فقال بعض القوم ألقى بيده الى التهلكة فقال عمر كذبتم رحم الله أبا فلان وقرأ ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله ثم اعلم أن المشقة التى يتحملها الانسان لابد وأن تكون على وفق الشرع حتى يدخل بسببه تحت الآية فاما لو كان على خلاف الشرع فهو غير داخل فيه بل يعد ذلك من باب القاء النفس فى التهلكة نحو ما اذا خاف التلف عند الاغتسال من الجنابة ففعل قال قتادة أما والله ماهم بأهل حروراء المراق من الدين ولكنهم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من المهاجرين والانصار لما رأوا المشركين يدعون مع الله الها آخر قاتلوا على دين الله وشروا أنفسهم غضبا لله وجهادا فى سبيله (المسئلة الثالثة) يشرى نفسه ابتغاء مرضاة

الله أى لابتغاء مرضاة الله و يشرى بمعنى يشترى * أما قوله تعالى والله رؤف بالعباد فمن رأفته انه جعل النعيم الدائم جزاء على العمل القليل المنقطع ومن رأفته جوز لهم كلمة الكفر ابقاء على النفس ومن رأفته انه لايكلف نفسا الا وسعها ومن رأفته ورحمته ان المصر على الكفر مائة سنة اذا تاب ولو فى لحظة اسقط كل ذلك العقاب وأعطاه الثواب الدائم ومن رأفته أن النفس له والمال ثم انه يشترى ملكه بملكه فضلا منه ورحمة واحسانا * قوله تعالى (ياأيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة ولاتتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين) اعلم أنه تعالى لما حكى عن المنافق أنه يسعى فى الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل أمر المسلمين بما يضاد ذلك وهو الموافقة فى الاسلام وفى شرائعه فقال ياأيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير ونافع والكسائى السلم بفتح السين وكذا فى قوله وان جنحوا للسلم وقوله وتدعوا الى السلم وقرأ عاصم فى رواية أبى بكر بن عياش السلم بكسر السين فى الكل وقرأ حمزة والكسائى بكسر السين فى هذه التى فى البقرة والتى فى سورة محمد فى قوله وتدعوا الى السلم وقرأ ابن عامر بكسر السين فى هذه التى فى البقرة وحدها وبفتح السين فى الانفال وفى سورة محمد فذهب ذاهبون الى انهما لغتان بالفتح والكسر مثل رطل ورطل وجسر وجسر وقرأ الاعمش بفتح السين واللام (المسئلة الثانية) أصل هذه الكلمة من الانقياد قال الله تعالى اذ قال له ربه أسلم قال أسلمت والاسلام انما سمى اسلاما لهذا المعنى وغلب اسم السلم على الصلح وترك الحرب وهذا أيضا راجع الى هذا المعنى لان عند الصلح ينقاد كل واحد لصاحبه ولا ينازعه فيه قال أبو عبيدة وفيه لغات ثلاث السلم والسلم والسلم (المسئلة الثالثة) فى الآية اشكال وهو ان كثيرا من المفسرين حملوا السلم على الاسلام فيصير تقدير الآية ياأيها الذين آمنوا ادخلوا فى الاسلام والايمان هو الاسلام ومعلوم أن ذلك غير جائز ولاجل هذا السؤال ذكر المفسرون وجوها فى تأويل هذه الآية (أحدها) أن المراد بالآية المنافقون والتقدير ياأيها الذين آمنوا بألسنتهم ادخلوا بكليتكم فى الاسلام ولاتتبعوا خطوات الشيطان أى آثار تزيينه وغروره فى الاقامة على النفاق ومن قال بهذا التأويل احتج على صحته بان هذه الآية انما وردت عقيب مامضى من ذكر المنافقين وهو قوله ومن الناس من يعجبك قوله الآية فلما وصف المنافق بما ذكر دعا فى هذه الآية الى الايمان بالقلب وترك النفاق (وثانيها) أن هذه الآية نزلت فى طائفة من مسلمى أهل الكتاب كعبد الله بن سلام وأصحابه وذلك لانهم حين آمنوا بالنبى عليه السلام أقاموا بعده على تعظيم شرائع موسى فعظموا السبت وكرهوا لحوم الابل وألبانها وكانوا يقولون ترك هذه الاشياء مباح فى الاسلام وواجب فى التوراة فنحن نتركها احتياطا فكره الله تعالى ذلك منهم وأمرهم أن يدخلوا فى السلم كافة أى فى شرائع الاسلام كافة ولا يتمسكوا بشئ من أحكام التوراة اعتقادا له وعملا به لانها صارت

(والله رؤف بالعباد) ولذلك يكلفهم التقوى ويعرضهم للثواب والجملة اعتراض تذييلى (ياأيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم) أى الاستسلام والطاعة وقيل الاسلام وقرئ بفتح السين وهى لغة فيه وبفتح اللام أيضا وقوله تعالى

منسوخة ولاتتبعوا خطوات الشيطان فى التمسك بأحكام التوراة بعدان عرفتم انها
صارت منسوخة والقائلون بهذا القول جعلوا قوله كافة من وصف السلم كانه قيل
ادخلوا فى جميع شرائع الاسلام اعتقادا وعملا (وثالثها) أن يكون هذا الخطاب واقعا
على أهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بالنبى عليه السلام فقوله يا أيها الذين آمنوا أى بالكتاب
المتقدم ادخلوا فى السلم كافة أى أكملوا طاعتكم فى الايمان وذلك ان تؤمنوا بجميع
أنبيائه وكتبه فادخلوا بايمانكم بمحمد عليه السلام وبكتابه فى السلم عن التمام ولاتتبعوا
خطوات الشيطان فى تحسينه عند الاقتصار على دين التوراة بسبب انه دين اتفقوا كلهم
على انه حق بسبب انه جاء فى التوراة تمسكوا بالسبت مادامت السموات والارض وبالجملة
فالمراد من خطوات الشيطان الشبهات التى يتمسكون بها فى بقاء تلك الشريعة (ورابعها)
هذا الخطاب واقع على المسلمين يا أيها الذين آمنوا بالالسنة ادخلوا فى السلم كافة أى
دوموا على الاسلام فيما تستأنفونه من العمر ولاتخرجوا عنه ولاعن شئ من شرائعه ولا
تتبعوا خطوات الشيطان أى ولاتلتفتوا الى الشبهات التى تلقيها اليكم أصحاب الضلالة
والغواية ومن قال بهذا التأويل قال هذا الوجه متأكد بماقبل هذه الآية وبمابعدها
أما ماقبل هذه الآية فهو ماذكر الله تعالى فى صفة ذلك المنافق فى قوله سعى فى الارض
ليفسد فيها وماذكرنا هناك أن المراد منه القاء الشبهات الى المسلمين فكانه تعالى قال
دوموا على اسلامكم ولاتتبعوا تلك الشبهات التى يذكرها المنافقون وأما مابعد هذه
الآية فهو قوله تعالى هل ينظرون الاأن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام يعنى هؤلاء الكفار
معاندون مصرون على الكفر قد أزيحت علاتهم وهم لايوقفون قولهم بهذا الدين الحق
الاعلى أمور باطلة مثل أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة فان قيل الموصوف
بالشئ يقال له دم عليه ولكن لايقال له ادخل فيه والمذكور فى الآية هو قوله ادخلوا
قلنا ان الكائن فى الدار اذا علم أن له فى المستقبل خروجا عنها فغير ممتنع أن يؤمر بدخولها
فى المستقبل حالا بعد حال وان كان كائنا فيها فى الحال لان حال كونه فيها غيرا لحالة التى أمر
أن يدخلها فاذا كان فى الوقت الثانى قد يخرج عنها صح أن يؤمر بدخولها ومعلوم أن
المؤمنين قد يخرجون عن خصال الايمان بالنوم والسهو وغيرهما من الاحوال فلايمتنع
أن يأمرهم الله تعالى بالدخول فى المستقبل فى الاسلام (وخامسها) أن يكون السلم
المذكور فى الآية معناه الصلح وترك المحاربة والمنازعة والتقدير يا أيها الذين آمنوا
ادخلوا فى السلم كافة أى كونوا موافقين ومجتمعين فى نصرة الدين واحتمال البلوى فيه
ولاتتبعوا خطوات الشيطان بأن يحملكم على طلب الدنيا والمنازعة مع الناس وهو
كقوله ولاتنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم وقال تعالى يا أيها الذين آمنوا اصبروا وقال
واعتصموا بحبل الله جميعا ولاتفرقوا وقال عليه السلام المؤمن يرضى لاخيه مايرضى
لنفسه وهذه الوجوه فى التأويل ذكرها جمهور المفسرين وعندى فيه وجوه أخر

(أحدها) أن قوله يا أيها الذين آمنوا اشارة الى المعرفة والتصديق بالقلب وقوله ادخلوا في السلم كافة اشارة الى ترك الذنوب والمعاصي وذلك لان المعصية مخالفة لله ولرسوله فيصح أن يسمى تركها بالسلم أو يكون المراد منه كونوا منقادين لله في الاتيان بالطاعات وترك المحظورات وذلك لان مذهبنا ان الايمان باق مع الاشتغال بالمعاصي وهذا تأويل ظاهر (وثانيها) أن يكون المراد من السلم كون العبد راضيا ولم يضطرب قلبه على ماروى في الحديث الرضا بالقضاء باب الله الاعظم (وثالثها) أن يكون المراد ترك الانتقام كما في قوله واذا مروا باللغو مروا كراما وفي قوله خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين فهذا هو كلام في وجوه تأويلات هذه الآية (المسئلة الرابعة) قال القفال كافة يصح أن يرجع الى المأمورين بالدخول أي ادخلوا بأجمعكم في السلم ولا تتفرقوا ولا تختلفوا قال قطرب تقول العرب رأيت القوم كافة وكافين ورأيت النسوة كافات ويصلح أن يرجع الى الاسلام أي ادخلوا في الاسلام كله أي في كل شرائعه قال الواحدي رحمه الله هذا أليق بظاهر التفسير لانهم أمروا بالقيام بها كلها ومعنى الكافة في اللغة الحاجزة المانعة يقال كففت فلانا عن السوء أي منعته ويقال كف القميص لانه منع الثوب عن الانتشار وقيل لطرف اليد كف لانه يكف بها عن سائر البدن ورجل مكفوف أي كف بصره من أن يبصر فالكافة معناها المانعة ثم صارت اسما للجملة الجامعة وذلك لان الاجتماع يمنع من التفرق والشذوذ فقوله ادخلوا في السلم كافة أي ادخلوا في شرائع الاسلام الى حيث ينتهي شرائع الاسلام فتكفوا من أن تتركوا شيئا من شرائعه أو يكون المعنى ادخلوا كلكم حتى تمنعوا واحدا من أن لا يدخل فيه * أما قوله تعالى ولا تتبعوا خطوات الشيطان فالمعنى ولا تطيعوه ومعروف في الكلام أن يقال فيمن اتبع سنة انسان اقتفى أثره ولا فرق بين ذلك وبين قوله اتبعت خطوته وخطوات جمع خطوة وقد تقدم ذلك * أما قوله تعالى انه لكم عدو مبين فقال أبو مسلم الاصفهاني ان مبين من صفات البليغ الذي يعرب عن ضميره وأقول الذي يدل على صحة هذا المعنى قوله حم والكتاب المبين ولا يعني بقوله مبينا الا ذلك فان قيل كيف يمكن وصف الشيطان بأنه مبين مع انا لا نرى ذاته ولا نسمع كلامه قلنا ان الله تعالى لما بين عداوته لآدم ونسله فلذلك الامر صح أن يوصف بأنه عدو مبين وان لم يشاهد ومثاله من يظهر عداوته لرجل في بلد بعيد فقد يصح أن يقال ان فلانا عدو مبين لك وان لم يشاهده في الحال وعندي فيه وجه آخر وهو ان الاصل في الابانة القطع والبيان انما سمي بيانا لهذا المعنى فانه يقطع بعض الاحتمالات عن بعض فوصف الشيطان بأنه مبين معناه انه يقطع المكلف بوسوسته عن طاعة الله وثوابه ورضوانه فان قيل كون الشيطان عدوا لنا اما أن يكون بسبب أنه يقصد ايصال الآلام والمكاره الينا في الحال أو بسبب أنه بوسوسته يمنعنا عن الدين والثواب والاول باطل اذ لو كان كذلك لاوقعنا في الامراض والآلام والشدائد ومعلوم انه ليس كذلك وان كان

(كافة) حال من الضمير في ادخلوا أو من السلم أو منهما معا كما في قوله * خرجت بها تمشي تجر وراءنا * على أثرينا ذيل مرط مرحل * وهي في الاصل اسم للجماعة تكف مخالفها ثم استعملت في معنى جميعا وتاؤها ليست للتأنيث حتى يحتاج الى جعل السلم مؤنثا مثل الحرب كما في قوله عز وجل وان جنحوا للسلم فاجنح لها وفي قوله * السلم تأخذ منها ما رضيت به * والحرب يكفيك من انفاسها جرع * وانما هي للنقل كما في عامة وخاصة وقاطبة والمعنى استسلموا لله تعالى وأطيعوه جملة ظاهرا وباطنا والخطاب للمنافقين أو ادخلوا في الاسلام بكليته ولا تخلطوا به غيره والخطاب لمؤمني أهل الكتاب فانهم كانوا يراعون بعض أحكام دينهم القديم بعد اسلامهم أو في شرائع الله تعالى كلها بالايمان بالانبياء عليهم السلام والكتب جميعا والخطاب لاهل الكتاب كلهم ووصفهم بالايمان اما على طريقة التغليب واما بالنظر الى ايمانهم القديم أو في شعب الاسلام وأحكامه كلها فلا يخلوا بشيء منها والخطاب للمسلمين وانما خوطب أهل الكتاب بعنوان الايمان مع انه لا يصح

الثانى فهوأيضا باطل لان من قبل منه تلك الوسوسة فانما أتى من قبل نفسه كما قال وما
كان لى عليكم من سلطان الا أن دعوتكم فاستجبتم لى اذا ثبت هذا فكيف يقال انه عدو
مبين العداوة والحال ما ذكرناه (الجواب) انه عدو من الوجهين معا أما من حيث انه
يحاول ايصال البلاء الينا فهو كذلك الا ان الله تعالى منعه عن ذلك وليس يلزم من كونه
مريد الايصال الضرر الينا أن يكون قادرا عليه وأما من حيث انه يقدم على الوسوسة
فمعلوم ان تزيين المعاصى والقاء الشبهات كل ذلك سبب لوقوع الانسان فى الباطل وبه
يصير محروما عن الثواب فكان ذلك من أعظم جهات العداوة * قوله تعالى (فان زللتم من
بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا أن الله عزيز حكيم) فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) قرأ
أبو السمال زللتم بكسر اللام الاولى وهما لغتان كضللت وضللت (المسئلة الثانية) يقال
زل يزل زلولا وزللا اذا دحضت قدمه وزل فى الطين ويقال لمن زل فى حال كان عليها زلت
به الحال ويسمى الذنب زلة يريدون به الزلة للزوال عن الواجب فقوله فان زللتم أى
أخطأتم الحق وتعديتموه وأما سبب نزول هذه الآية فقد اختلفوا فى السلم كافة فمن قال
فى الاول انه فى المنافقين فكذا الثانى ومن قال انه فى أهل الكتاب فكذا الثانى وقس
الباقى عليه يروى عن ابن عباس فان زللتم فى تحريم السبت ولحم الابل من بعد ما جاءتكم
البينات محمد صلى الله عليه وسلم وشرائعه فاعلموا ان الله عزيز بالنقمة حكيم فى كل أفعاله
فعند هذا قالوا لئن شئت يا رسول الله لنتركن كل كتاب غير كتابك فأنزل الله تعالى يا أيها
الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله (المسئلة الثالثة) قوله فان زللتم فيه سؤال وهو ان الحكم
المشروط انما يحسن فى حق من لا يكون عارفا بعواقب الامور وأجاب قتادة عن ذلك
فقال قد علم أنهم سيزلون ولكنه تعالى قدم ذلك وأوعد فيه لكى يكون له الحجة على خلقه
(المسئلة الرابعة) قوله تعالى فان زللتم يعنى ان انحرفتم عن الطريق الذى أمرتم به وعلى
هذا التقدير يدخل فى هذا الكبائر والصغائر فان الانحراف كما يحصل بالكثير يحصل
بالقليل فتوعد تعالى على كل ذلك زجرا لهم عن الزوال عن المنهاج لكى يتحرز المؤمن عن
قليل ذلك وكثيره لان ما كان من جملة الكبائر فلا شك فى وجوب الاحتراز عنه وما لم يعلم
كونه من الكبائر فانه لا يؤمن كون العقاب مستحقا به وحينئذ يجب الاحتراز عنه
(المسئلة الخامسة) قوله تعالى من بعد ما جاءتكم البينات يتناول جميع الدلائل العقلية
والسمعية أما الدلائل العقلية فهى الدلائل على الامور التى لا تثبت صحة نبوة محمد صلى
الله عليه وسلم الا بعد ثبوتها نحو العلم بحدوث العالم وافتقاره الى صانع يكون عالما
بالمعلومات كلها قادرا على الممكنات كلها غنيا عن الحاجات كلها ومثل العلم الفرق بين
المعجزة والسحر والعلم بدلالة المعجزة على الصدق فكل ذلك من البينات العقلية وأما
البينات السمعية فهى البيان الحاصل بالقرآن والبيان الحاصل بالسنة فكل هذه البينات
داخلة فى الآية من حيث ان عذر المكلف لا يزول الا عند حصول كل هذه البينات

الايمان الا بما كلفوه
الآن ايذانا بأن ما يدعونه
لا يتم بدونه (ولا تتبعوا
خطوات الشيطان)
بالتفرق والتفريق
أو بمخالفة ما أمرتم به
(انه لكم عدو مبين)
ظاهر العداوة أو مظهر
لها وهو تعليل للنهى
أو الانتهاء (فان زللتم)
أى عن الدخول فى السلم
وقرئ بكسر اللام
وهى لغة فيه (من بعد
ما جاءتكم) الآيات
(البينات) والحجج القطعية
الدالة على حقيته الموجبة
للدخول فيه

(فاعلموا أن الله عزيز) غالب على أمره لا يعجزه الانتقام منكم (حكيم) لا يترك ما يقتضيه الحكمة من مؤاخذة المجرمين المستعصين على أوامره

(المسئلة السادسة) قال القاضي دلت الآية على أن المؤاخذة بالذنب لا تحصل الا بعد البيان وازاحة العلة فاذا علق الوعيد بشرط مجئ البينات وحصولها فبأن لا يجوز أن يحصل الوعيد لمن لا قدرة له على الفعل أصلا أولى ولان الدلالة لا ينتفع بها الا أولو القدرة وقد ينتفع بالقدرة مع فقد الدلالة وقال أيضا دلت الآية على أن المعتبر حصول البينات لا حصول اليقين من المكلف فمن هذا الوجه دلت الآية على أن المتمكن من النظر والاستدلال يلحقه الوعيد كالعارف فبطل قول من زعم أن لا حجة لله على من يعلم ويعرف أما قوله تعالى فاعلموا أن الله عزيز حكيم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) لقائل أن يقول ان قوله تعالى فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات اشارة الى ذنبهم وجرمهم فكيف يدل قوله أن الله عزيز حكيم على الزجر والتهديد (الجواب) أن العزيز من لا يمنع عن مراده وذلك انما يحصل بكمال القدرة وقد ثبت أنه سبحانه وتعالى قادر على جميع الممكنات فكان عزيزا على الاطلاق فصار تقدير الآية فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا أن الله مقتدر عليكم لا يمنعه مانع عنكم فلا يفوته ما يريده منكم وهذا نهاية في الوعيد لانه يجمع من ضروب الخوف ما لا يجمعه الوعيد بذكر العقاب وربما قال الوالد لولده ان عصيتني فانت عارف بي وأنت تعلم قدرتي عليك وشدة سطوتي فيكون هذا الكلام في الزجر أبلغ من ذكر الضرب وغيره فان قيل أفهذه الآية مشتملة على الوعد كما أنها مشتملة على الوعيد قلنا نعم من حيث أتبعه بقوله حكيم فان اللائق بالحكمة ان يميز بين المحسن والمسئ فكما يحسن من الحكيم ايصال العذاب الى المسئ فكذلك يحسن منه ايصال الثواب الى المحسن بل هذا أليق بالحكمة وأقرب للرحمة (المسئلة الثانية) احتج من قال بانه لا وجوب لشئ قبل الشرع بهذه الآية قال لانه تعالى أثبت التهديد والوعيد بشرط مجئ البينات ولفظ البينات لفظ جمع يتناول الكل فهذا يدل على أن الوعيد مشروط بمجئ كل البينات وقبل الشرع لم تحصل كل البينات فوجب أن لا يحصل الوعيد فوجب أن لا يتقرر الوجوب قبل الشرع (المسئلة الثالثة) قال أبو علي الجبائي لو كان الامر كما يقوله المجبرة من أنه تعالى يريد من السفهاء والكفار السفاهة والكفر لما جاز أن يوصف بانه حكيم لان من فعل السفه وأراده كان سفيها والسفيه لا يكون حكيما أجاب الاصحاب بان الحكيم هو العالم بعواقب الامور فيرجع معنى كونه تعالى حكيما الى أنه عالم بجميع المعلومات وذلك لا ينافي كونه خالقا لكل الاشياء ومريدا لها بل يوجب ذلك لما بينا أنه لو أراد ما علم عدمه لكان قد أراد تجهيل نفسه فقالوا ولزم ذلك لكان اذا أمر بما علم عدمه فقد أمر بتجهيل نفسه قلنا هذا انما يلزم لو كان الامر بالشئ أمرا بما لا يتم الا به وهذا عندنا ممنوع فان قالوا ولم يكن كذلك لزم تكليف ما لا يطاق قلنا هذا عندنا جائز والله أعلم (المسئلة الرابعة) يحكى أن قارئا قرأ غفور رحيم فسمعه اعرابي فانكره وقال ان كان هذا كلام الله فلا يقول كذا الحكيم لا يذكر الغفران عند الزلل لانه اغراء عليه ✲ قوله تعالى (هل

ينظرون الأن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة وقضى الامر والى الله ترجع الامور) اعلم أن فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) الكلام المستقصى فى لفظ النظر مذكور فى تفسير قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وأجمعوا على أنه يجئ بمعنى الانتظار قال الله تعالى فناظرة بم يرجع المرسلون فالمراد من قوله تعالى هل ينظرون هو الانتظار (المسئلة الثانية) أجمع المعتبرون من العقلاء على أنه سبحانه وتعالى منزه عن المجئ والذهاب ويدل عليه وجوه (أحدها) ماثبت فى علم الاصول أن كل مايصح عليه المجئ والذهاب لاينفك عن الحركة والسكون وهما محدثان ومالاينفك عن المحدث فهو محدث فيلزم أن كل مايصح عليه المجئ والذهاب يجب أن يكون محدثا مخلوقا والاله القديم يستحيل أن يكون كذلك (وثانيها) أن كل مايصح عليه الانتقال من مكان الى مكان فاما أن يكون فى الصغر والحقارة كالجزء الذى لايتجزأ وذلك باطل باتفاق العقلاء واما أن لايكون كذلك بل يكون شيئا كبيرا فيكون أحد جانبيه مغايرا للآخر فيكون مركبا من الاجزاء والابعاض وكل ماكان مركبا فان ذلك المركب يكون مفتقرا فى تحققه الى تحقق كل واحد من أجزائه وكل واحد من أجزائه غيره فكل مركب هو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو محتاج فى وجوده الى المرجح والموجد فكل ماكان كذلك فهو محدث مخلوق مسبوق بالعدم والاله القديم يمتنع أن يكون كذلك (وثالثها) أن كل مايصح عليه الانتقال من مكان الى مكان فهو محدود ومتناه فيكون مختصا بمقدار معين مع أنه كان يجوز فى العقل وقوعه على مقدار أزيد منه أو أنقص فاختصاصه بذلك القدر المعين لابد وأن يكون لترجيح مرجح وتخصيص مخصص وكل ماكان كذلك كان فعلا لفاعل مختار وكل ماكان كذلك فهو محدث مخلوق فالاله القديم الازلى يمتنع أن يكون كذلك (ورابعها) انامتى جوزنا فى الشئ الذى يصح عليه المجئ والذهاب أن يكون الها قديما أزليا فحينئذ لايمكننا أن نحكم بنفى الالهية عن الشمس والقمر وكان بعض الاذكياء من أصحابنا يقول الشمس والقمر لاعيب فيهما يمنع من القول بالهيتهما سوى أنهما جسم يجوز عليه الغيبة والحضور فمن جوز المجئ والذهاب على الله تعالى فلم لايحكم بالهية الشمس وما الذى أوجب عليه الحكم باثبات موجود آخر يزعم أنه اله (وخامسها) أن الله تعالى حكى عن الخليل عليه الصلاة والسلام أنه طعن فى الهية الكواكب والقمر والشمس بقوله لاأحب الآفلين ولامعنى للافول الاالغيبة والحضور فمن جوز الغيبة والحضور على الله تعالى فقد طعن فى دليل الخليل عليه السلام وكذب الله فى تصديق الخليل عليه السلام فى ذلك (وسادسها) أن فرعون لعنة الله تعالى عليه لما سأل موسى عليه السلام فقال ومارب العالمين وطلب منه الماهية والجنس والجوهر فلو كان تعالى جسما موصوفا بالاشكال والمقادير لكان الجواب عن هذا السؤال ليس الا بذكر الصورة والشكل والقدر فكان جواب موسى عليه السلام بقوله رب السموات

(هل ينظرون) استفهام انكارى فى معنى النفى أى ماينتظرون بمايفعلون من العناد والمخالفة فى الامتثال بما أمروا به والانتهاء عمانهوا عنه (الأن يأتيهم الله) أى أمره وبأسه أو يأتيهم الله بأمره وبأسه فحذف المأتى به لدلالة الحال عليه والالتفات الى الغيبة للايذان بأن سوء صنيعهم موجب للاعراض عنهم وحكاية جناياتهم لمن عداهم من أهل الانصاف على طريق المباثة وايراد الانتظار للاشعار بأنهم لانهماكهم فيماهم فيه من موجبات العقوبة كأنهم طالبون لها مترقبون لوقوعها

والارض ربكم ورب آبائكم الاولين رب المشرق والمغرب خطأ و باطلا وهذا يقتضي تخطئة موسى عليه السلام فيما ذكر من الجواب وتصويب فرعون في قوله ان رسولكم الذي أرسل اليكم لمجنون ولما كان كل ذلك باطلا علمنا أنه تعالى منزه عن أن يكون جسما وان يكون في مكان ومنزه عن أن يصح عليه المجئ والذهاب (وسابعها) أنه تعالى قال قل هو الله أحد والاحد هو الكامل في الوحدانية وكل جسم فهو منقسم بحسب الفرض والاشارة الى جزأين فلما كان تعالى أحدا امتنع أن يكون جسما أو متحيزا فلما لم يكن جسما ولا متحيزا امتنع عليه المجئ والذهاب وأيضا قال تعالى هل تعلم له سميا أي شبيها ولو كان جسما متحيزا لكان مشابها للاجسام في الجسمية انما الاختلاف يحصل فيما وراء الجسمية وذلك اما بالعظم أو بالصفات والكيفيات وذلك لا يقدح في حصول المشابهة في الذات وأيضا قال تعالى ليس كمثله شئ ولو كان جسما لكان مثلا للاجسام (وثامنها) لو كان جسما متحيزا لكان مشاركا لسائر الاجسام في عموم الجسمية فعند ذلك لا يخلو اما أن يكون مخالفا في خصوص ذاته المخصوصة واما أن لا يكون فان كان الاول فما به المشاركة غير ما به الممايزة فعموم كونه جسما مغاير لخصوص ذاته المخصوصة وهذا محال لانا اذا وصفنا تلك الذات المخصوصة بالمفهوم من كونه جسما كنا قد جعلنا الجسم صفة وهذا محال لان الجسم ذات الصفة وان قلنا بان تلك الذات المخصوصة التي هي مغايرة للمفهوم من كونه جسما وغير موصوف بكونه جسما فحينئذ تكون ذات الله تعالى شيئا مغايرا للمفهوم من الجسم وغير موصوف به وذلك ينفي كونه تعالى جسما وأما ان قيل ان ذاته تعالى بعد أن كانت جسما لا يخالف سائر الاجسام في خصوصية فحينئذ يكون مثلا لها مطلقا وكل ما صح عليها فقد صح عليه فاذا كانت هذه الاجسام محدثة وجب في ذاته ان تكون كذلك وكل ذلك محال فثبت أنه تعالى ليس بجسم ولا بمتحيز وأنه لا يصح المجئ والذهاب عليه اذا عرفت هذا فنقول اختلف أهل الكلام في قوله هل ينظرون الا أن يأتيهم الله وذكروا فيه وجوها (الوجه الاول) وهو مذهب السلف الصالح أنه لما ثبت بالدلائل القاطعة أن المجئ والذهاب على الله تعالى محال علمنا قطعا أنه ليس مراد الله تعالى من هذه الآية هو المجئ والذهاب وأن مراده بعد ذلك شئ آخر فان عينا ذلك المراد لم نأمن الخطأ فالاولى السكوت عن التاويل وتفويض معنى الآية على سبيل التفصيل الى الله تعالى وهذا هو المراد بما روى عن ابن عباس أنه قال نزل القرآن على أربعة أوجه وجه لا يعرفه أحد لجهالته و وجه يعرفه العلماء ويفسرونه و وجه نعرفه من قبل العربية فقط ووجه لا يعلمه الا الله وهذا القول قد استقصينا القول فيه في تفسير قوله تعالى ألم (الوجه الثاني) وهو قول جمهور المتكلمين أنه لا بد من التأويل على سبيل التفصيل ثم ذكروا فيه وجوها (الاول) المراد هل ينظرون الا أن يأتيهم الله أي آيات الله فجعل مجئ الآيات مجيئا لله على التفخيم لشأن الآيات كما يقال جاء الملك اذا جاء جيش عظيم من جهته والذي

يدل على صحة هذا التأويل أنه تعالى قال فى الآية المتقدمة فان زللتم من بعد ماجاءتكم البينات فاعلموا أن الله عزيز حكيم فذكر ذلك فى معرض الزجر والتهديد ثم انه تعالى أكد ذلك بقوله هل ينظرون الا أن يأتيهم الله ومعلوم أن بتقدير أن يصح المجيء على الله لم يكن مجرد حضوره سببا للتهديد والزجر لانه عند الحضور كما يزجر الكفار ويعاقبهم فهو يثيب المؤمنين ويخصهم بالتقريب فثبت أن مجرد الحضور لا يكون سببا للتهديد والوعيد فلما كان المقصود من الآية انما هو الوعيد والتهديد وجب أن يضمر فى الاية مجيء الهيبة والقهر والتهديد ومتى أضمرنا ذلك زالت الشبهة بالكلية وهذا تأويل حسن موافق لنظم الاية (والوجه الثانى) فى التأويل أن يكون المراد هل ينظرون الا أن يأتيهم الله أى أمر الله ومدار الكلام فى هذا الباب أنه تعالى اذا ذكر فعلا وأضافه الى شيء فان كان ذلك محالا فالواجب صرفه الى التأويل كما قاله العلماء فى قوله الذين يحاربون الله والمراد يحاربون أولياءه وقال واسأل القرية والمراد واسأل أهل القرية فكذا قوله يأتيهم الله المراد به يأتيهم أمر الله وقوله وجاء ربك المراد جاء أمر ربك وليس فيه الا حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وهو مجاز مشهور يقال ضرب الامير فلانا وصلبه وأعطاه والمراد أنه أمر بذلك لا أنه تولى ذلك العمل بنفسه ثم الذى يؤكد القول بصحة هذا التأويل وجهان (الاول) أن قوله ههنا يأتيهم الله وقوله وجاء ربك اخبار عن حال القيامة ثم ذكر هذه الواقعة بعينها فى سورة النحل فقال هل ينظرون الا أن تأتيهم الملائكة أو يأتى أمر ربك فصار هذا المحكم مفسرا لذلك المتشابه لان كل هذه الايات لما وردت فى واقعة واحدة لم يبعد حمل بعضها على البعض (والثانى) أنه تعالى قال بعده وقضى الامر ولا شك أن الالف واللام للمعهود السابق فلا بد وأن يكون قد جرى ذكر امر قبل ذلك حتى تكون الالف واللام اشارة اليه وماذاك الا الذى أضمرناه من أن قوله يأتيهم الله أى يأتيهم أمر الله فان قيل أمر الله عندكم صفة قديمة فالاتيان عليها محال وعند المعتزلة أنه أصوات فتكون أعراضا فالاتيان عليها أيضا محال قلنا الامر فى اللغة له معنيان (احدهما) الفعل (والثانى) الفعل والشان والطريق قال الله تعالى وما أمرنا الا واحدة كلمح بالبصر وما أمر فرعون برشيد وفى المثل لامر ماجدع قصير انفه لامر مايسود من يسود فيحمل الامر ههنا على الفعل وهو مايليق بتلك المواقف من الاهوال واظهار الآيات المبينة وهذا هو التأويل الاول الذى ذكرناه وأما ان حملنا الامر على الامر الذى هو ضد النهى ففيه وجهان (أحدهما) أن يكون التقدير أن مناديا ينادى يوم القيامة الا ان الله يأمركم بكذا وكذا فذاك هو اتيان الامر وقوله فى ظلل من الغمام أى مع ظلل والتقدير ان سماع ذلك النداء ووصول تلك الظلل يكون فى زمان واحد (والثانى) أن يكون المراد من اتيان أمر الله فى ظلل من الغمام حصول أصوات مقطعة مخصوصة فى تلك الغمامات تدل على حكم الله تعالى على كل أحد بما يليق به من السعادة والشقاوة أو يكون المراد أنه تعالى

خلق نقوشا منظومة فى ظلل من الغمام لشدة بياضها وسواد تلك الكتابة يعرف بها حال
أهل الموقف فى الوعد والوعيد وغيرهما وتكون فائدة الظلل من الغمام أنه تعالى جعله
امارة لما يريد انزاله بالقوم فعنده يعلمون أن الامر قد حضر وقرب (الوجه الثالث)
فى التأويل أن المعنى هل ينظرون الا أن يأتيهم الله بما وعد من العذاب والحساب فحذف
ما يأتى به تهويلا عليهم اذ لو ذكر ما يأتى به كان أسهل عليهم فى باب الوعيد واذا لم يذكر
كان أبلغ لانقسام خواطرهم وذهاب فكرهم فى كل وجه ومثله قوله تعالى فأتاهم الله
من حيث لم يحتسبوا وقذف فى قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدى المؤمنين
والمعنى أتاهم الله بخذلانه اياهم من حيث لم يحتسبوا وكذلك قوله تعالى فأتى الله بنيانهم
من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم وأتاهم العذاب فقوله وأتاهم العذاب كالتفسير
لقوله تعالى فاتى الله بنيانهم من القواعد ويقال فى العرف الظاهر اذا سمع بولاية جائر
قد جاءنا فلان بجوره وظلمه ولا شك أن هذا مجاز مشهور (الوجه الرابع) فى التأويل أن
يكون فى بمعنى الباء وحروف الجر يقام بعضها مقام البعض وتقديره هل ينظرون الا أن
يأتيهم الله بظلل من الغمام والملائكة والمراد العذاب الذى يأتيهم فى الغمام مع الملائكة
(الوجه الخامس) أن المقصود من الآية تصوير عظمة يوم القيامة وهولها وشدتها
وذلك لان جميع المذنبين اذا حضر واللقضاء والخصومة وكان القاضى فى تلك الخصومة
أعظم السلاطين قهرا وأكبرهم هيبة فهؤلاء المذنبون لا وقت عليهم أشد من وقت
حضوره لفصل تلك الخصومة فيكون الغرض من ذكر اتيان الله تصوير غاية الهيبة ونهاية
الفزع ونظيره قوله تعالى وما قدروا الله حق قدره والارض جميعا قبضته يوم القيامة
والسموات مطويات بيمينه من غير تصوير قبضة وطى ويمين وانما هو تصوير لعظمة شأنه
لتمثيل الخفى بالجلى فكذا ههنا والله أعلم (الوجه السادس) وهو أوضح عندى من كل
ماسلف أنا ذكرنا أن قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة انما نزلت فى حق
اليهود وعلى هذا التقدير فقوله فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا أن الله عزيز
حكيم يكون خطابا مع اليهود وحينئذ يكون قوله تعالى هل ينظرون الا أن يأتيهم الله
فى ظلل من الغمام والملائكة حكاية عن اليهود والمعنى أنهم لا يقبلون دينك الا أن يأتيهم
الله فى ظلل من الغمام والملائكة ألا ترى أنهم فعلوا مع موسى مثل ذلك فقالوا لن نؤمن لك
حتى نرى الله جهرة واذا كان هذا حكاية عن حال اليهود لم يمتنع اجراء الآية على ظاهرها
وذلك لان اليهود كانوا على مذهب التشبيه وكانوا يجوزون على الله المجىء والذهاب وكانوا
يقولون انه تعالى تجلى لموسى عليه السلام على الطور فى ظلل من الغمام وطلبوا مثل ذلك
فى زمان محمد عليه الصلاة والسلام وعلى هذا التقدير يكون هذا الكلام حكاية عن
معتقد اليهود القائلين بالتشبيه فلا يحتاج حينئذ الى التأويل ولا الى حمل اللفظ على المجاز
وبالجملة فالآية تدل على أن قوما ينتظرون ان يأتيهم الله وليس فى الآية دلالة على أنهم

محقون فى ذلك الانتظار أو مبطلون وعلى هذا التقدير يسقط الاشكال فان قيل فعلى هذا
التأويل كيف يتعلق به قوله تعالى والى الله ترجع الامور قلنا الوجه فيه أنه تعالى لما حكى
عنادهم وتوقفهم فى قبول الدين على هذا الشرط الفاسد فذكر بعده ما يجرى مجرى التهديد
فقال والى الله ترجع الامور وهذا الوجه أظهر عندى من كل ما سبق والله أعلم بحقيقة
كلامه (الوجه السابع) فى التأويل ما حكاه القفال فى تفسيره عن أبى العالية وهو ان
الاتيان فى الظلل مضاف الى الملائكة فاما المضاف الى الله جل جلاله فهو الاتيان فقط
فكان حمل الكلام على التقديم والتأخير ويستشهد فى صحة بقراءة من قرأ هل ينظرون
الا ان يأتيهم الله والملائكة فى ظلل من الغمام قال القفال رحمه الله هذا التأويل
مستنكر * أما قوله فى ظلل من الغمام فاعلم أن الظلل جمع ظلة وهى ما أظلك الله به والغمام
لا يكون كذلك الا اذا كان مجتمعا متراكما فالظلل من الغمام عبارة عن قطع متفرقة كل
قطعة منها تكون فى غاية الكثافة والعظم فكل قطعة ظلة والجمع ظلل قال تعالى واذا
غشيهم موج كالظلل وقرأ بعضهم الا أن يأتيهم الله فى ظلال من الغمام فيحتمل أن يكون
الظلال جمع ظلة كقلال وقلة وأن يكون جمع ظل اذا عرفت هذا فنقول المعنى ما ينظرون
الا أن يأتيهم قهر الله وعذابه فى ظلل من الغمام فان قيل ولم يأتيهم العذاب فى الغمام قلنا
لوجوه (أحدها) أن الغمام مظنة الرحمة فاذا نزل منه العذاب كان الامر أفظع لان الشر
اذا جاء من حيث لا يحتسب كان أهول وأفظع كما أن الخير اذا جاءك من حيث لا تحتسب
كان أكثر تأثيرا فى السرور فكيف اذا جاء الشر من حيث يحتسب الخير ومن هذا اشد
على المتفكرين فى كتاب الله تعالى قوله وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون (وثانيها)
أن نزول الغمام علامة لظهور ما يكون أشد الاهوال فى القيامة قال تعالى ويوم تشقق
السماء بالغمام ونزل الملائكة تنزيلا الملك يومئذ الحق للرحمن وكان يوما على الكافرين
عسيرا (وثالثها) أن الغمام تنزل عنه قطرات كثيرة غير محصورة ولا محدودة فكذا هذا
الغمام ينزل عنه قطرات العذاب نزولا غير محصور * أما قوله تعالى والملائكة فهو عطف
على ما سبق والتقدير وتأتيهم الملائكة واتيان الملائكة يمكن أن يحمل على الحقيقة
فوجب حمله عليها فصار المعنى أنه يأتى أمر الله وآياته والملائكة مع ذلك يأتون ليقوموا
بما أمروا به من اهانة أو تعذيب أو غيرهما من أحكام يوم القيامة أما قوله تعالى وقضى
الامر ففيه مسائل (المسئلة الاولى) المعنى أنه فرغ ما كانوا يوعدون به فعند ذلك لا تقال
لهم عثرة ولا تصرف عنهم عقوبة ولا ينفع فى دفع ما نزل بهم حيلة (المسئلة الثانية) قوله
وقضى الامر معناه ويقضى الامر والتقدير الا أن يأتيهم الله ويقضى الامر فوضع
الماضى موضع المستقبل وهذا كثير فى القرآن وخصوصا فى أمور الآخرة فان الاخبار
عنها يقع كثيرا بالماضى قال الله سبحانه وتعالى اذ قال الله يا عيسى ابن مريم أأنت قلت
للناس اتخذونى والسبب فى اختيار هذا المجاز أمران (أحدهما) التنبيه على قرب أمر

﴿ الآخرة ﴾

(فى ظلل) جمع ظلة كقلل فى جمع قلة وهى ما أظلك وقرئ فى ظلال كقلال فى جمع قلة (من الغمام)
أى السحاب الابيض
وانما أتاهم العذاب
فيه لما انه مظنة الرحمة
فاذا أتى منه العذاب
كان أفظع وأقطع
للمطامع فان اتيان الشر
من حيث لا يحتسب
صعب فكيف باتيانه
من حيث يرجى منه الخير
(والملائكة) عطف
على الاسم الجليل أى
ويأتيهم الملائكة
فانهم وسايط فى اتيان
أمره تعالى بل هم الآتون
ببأسه على الحقيقة وتوسيط
الظرف بينهما للايذان
بأن الآتى أولا من
جنس ما يلابس
الغمام ويترتب عليه
عادة وأما الملائكة
وان كان اتيانهم مقارنا
لما ذكر من الغمام لكن
ذلك ليس بطريق
الاعتياد وقرئ بالجر
عطفا على ظلل أو الغمام
(وقضى الامر) أى أتم
امر اهلاكهم وفرغ منه
وهو عطف على يأتيهم
داخل فى حيز الانتظار
وانما عدل الى صيغة
الماضى دلالة على تحققه
فكأنه قد كان أو جملة
مستأنفة جئ بها انباء
عن وقوع مضمونها وقرئ وقضاء الامر عطفا على الملائكة

الآخرة فكان الساعة قد أتت ووقع ما يريد الله ايقاعه (والثانى) المبالغة فى تأكيد أنه لابد من وقوعه لتجزى كل نفس بما تسعى فصار بحصول القطع والجزم بوقوعه كأنه قد وقع وحصل (المسئلة الثالثة) الامر المذكور ههنا هو فصل القضاء بين الخلائق وأخذ الحقوق لاربابها وانزال كل أحد من المكلفين منزلته من الجنة والنار قال تعالى وقال الشيطان لما قضى الامر ان الله وعدكم وعد الحق اذا عرفت هذا فنقول قوله وقضى الامر يدل على أن أحوال القيامة توجد دفعة من غير توقف فانه تعالى ليس لقضائه دافع ولا لحكمه مانع (المسئلة الرابعة) قرأ معاذ بن جبل وقضاء الامر على المصدر المرفوع عطفا على الملائكة * أما قوله تعالى والى الله ترجع الامور ففيه مسائل (المسئلة الاولى) من المجسمة من قال كلمة الى لانتهاء الغاية وذلك يقتضى أن يكون الله تعالى فى مكان ينتهى اليه يوم القيامة أجاب أهل التوحيد عنه من وجهين (الاول) أنه تعالى ملك عباده فى الدنيا كثيرا من أمور خلقه فاذا صاروا الى الآخرة فلا مالك للحكم فى العباد سواه كما قال والامر يومئذ لله وهذا كقولهم رجع أمرنا الى الامير اذا كان هو يختص بالنظر فيه ونظيره قوله تعالى والى الله المصير مع أن الخلق الساعة فى ملكه وسلطانه (الثانى) قال أبو مسلم انه تعالى قد ملك كل أحد فى دار الاختبار والبلوى أمورا امتحانا فاذا انقضى أمر هذه الدار ووصلنا الى دار الثواب والعقاب كان الامر كله لله وحده واذا كان كذلك فهو أهل أن يتقى ويطاع ويدخل فى السلم كما أمر ويحترز عن خطوات الشيطان كما نهى (المسئلة الثانية) قرأ ابن كثير وأبو عمرو وعاصم ترجع بضم التاء على معنى ترد يقال رجعته أى رددته قال تعالى ولئن رجعت الى ربى وفى موضع آخر ولئن رددت الى ربى وفى موضع آخر ثم ردوا الى الله مولاهم الحق وقال تعالى رب ارجعون لعلى اعمل صالحا أى ردنى وقرأ ابن عامر وحمزة والكسائى ترجع بفتح التاء أى تصير كقوله تعالى ألا الى الله تصير الامور وقوله ان الينا ايابهم والى الله مرجعكم قال القفال رحمه الله والمعنى فى القراءتين متقارب لانها ترجع اليه جل جلاله وهو جل جلاله يرجعها الى نفسه بافناء الدنيا واقامة القيامة ثم قال وفى قوله ترجع الامور بضم التاء ثلاث معان (أحدها) هذا الذى ذكرناه وهو أنه جل جلاله يرجعها كما قال فى هذه الآية وقضى الامر وهو قاضيها (والثانى) أنه على مذهب العرب فى قولهم فلان يعجب بنفسه ويقول الرجل لغيره الى أين يذهب بك وان لم يكن أحد يذهب به (والثالث) أن ذوات الخلق وصفاتهم لما كانت شاهدة عليهم بأنهم مخلوقون محدثون محاسبون وكانوا رادين أمرهم الى خالقهم فقوله ترجع الامور أى يردها العباد اليه والى حكمه بشهادة أنفسهم وهو كما قال يسبح لله ما فى السموات والارض فان هذا التسبيح بحسب شهادة الحال لا بحسب النطق باللسان وعليه يحمل أيضا قوله ولله يسجد من فى السموات والارض طوعا وكرها قيل ان المعنى يسجد له المؤمنون طوعا ويسجد له الكفار كرها بشهادة أنفسهم بانهم عبيد الله فكذا يجوز أن

(والى الله) لا الى غيره (ترجع الامور) بالتأنيث على البناء للمفعول من الرجع وقرئ بالتذكير وعلى البناء للفاعل بالتأنيث من الرجوع

يقال ان العباد يردون أمورهم الى الله ويعترفون برجوعها اليه اما المؤمنون فبالمقال واما الكفار فبشهادة الحال * قوله تعالى (سل بنى اسرائيل كم آتيناهم من آية بينة ومن يبدل نعمة الله من بعد ما جاءته فان الله شديد العقاب) فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) سل كان فى الاصل اسأل فتركت الهمزة التى هى عين الفعل لكثرة الدور فى الكلام تخفيفا ونقلت حركتها الى الساكن الذى قبلها وعند هذا التصريف استغنى عن ألف الوصل وقال قطرب يقال سأل يسأل مثل زأر الاسد يزأر وسال يسال مثل خاف يخاف والامر فيه سل مثل خف وبهذا التقدير قرأ نافع وابن عامر سال سائل على وزن قال وكال وقوله كم هو اسم مبنى على السكون موضوع للعدد يقال انه من تأليف كاف التشبيه مع ما ثم قصرت ما وسكنت الميم وبنيت على السكون لتضمنها حرف الاستفهام وهى تارة تستعمل فى الخبر وتارة فى الاستفهام وأكثر لغة العرب الجر به عند الخبر والنصب عند الاستفهام ومن العرب من ينصب به فى الخبر ويجر به فى الاستفهام وهى ههنا يحتمل أن تكون استفهامية وأن تكون خبرية (المسئلة الثانية) اعلم أنه ليس المقصود سل بنى اسرائيل ليخبروك عن تلك الآيات فتعلمها وذلك لان الرسول عليه الصلاة والسلام كان عالما بتلك الاحوال باعلام الله تعالى اياه بل المقصود منه المبالغة فى الزجر عن الاعراض عن دلائل الله تعالى وبيان هذا الكلام أنه تعالى قال يا أيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان فأمر بالاسلام ونهى عن الكفر ثم قال فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات أى فان أعرضتم عن هذا التكليف صرتم مستحقين للتهديد بقوله فاعلموا أن الله عزيز حكيم ثم بين ذلك التهديد بقوله هل ينظرون الا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة ثم ثلث ذلك التهديد بقوله سل بنى اسرائيل يعنى سل هؤلاء الحاضرين أنا لما آتينا اسلافهم آيات بينات فأنكروها لاجرم استوجبوا العقاب من الله تعالى وذلك تنبيه لهؤلاء الحاضرين على أنهم لو زلوا عن آيات الله لوقعوا فى العذاب كما وقع أولئك المتقدمون فيه والمقصود من ذكر هذه الحكاية أن يعتبروا بغيرهم كما قال تعالى فاعتبروا يا أولى الابصار وقال لقد كان فى قصصهم عبرة لاولى الالباب فهذا بيان وجه النظم (المسئلة الثالثة) فرق أبو عمرو فى سل بين الاتصال بواو وفاء وبين الاستئناف فقرأ سلهم وسل بنى اسرائيل بغير همز واسئل القرية فاسئل الذين يقرؤن الكتاب واسألوا الله من فضله بالهمز وسوى الكسائى بين الكل وقرأ الكل بغير همز وجه الفرق أن التخفيف فى الاستئناف وصلة الى اسقاط الهمزة المبتدأة وهى مستثقلة وليس كذلك فى الاتصال والكسائى اتبع المصحف لان الالف ساقطة فيها أجمع (المسئلة الرابعة) قوله من آية بينة فيه قولان (أحدهما) المراد به معجزات موسى عليه السلام نحو فلق البحر وتظليل الغمام وانزال المن والسلوى ونتق الجبل وتكليم الله تعالى لموسى عليه السلام من السحاب وانزال التوراة عليهم وتبيين الهدى من الكفر لهم فكل ذلك آيات بينات (والقول الثانى)

(سل بنى اسرائيل) الخطاب للرسول صلى الله عليه وسلم أو لكل أحد من أهل الخطاب والمراد بالسؤال تبكيتهم وتقريعهم بذلك وتقرير لمجىء البينات (كم آتيناهم من آية بينة) معجزة ظاهرة على أيدى الانبياء عليهم السلام وآية ناطقة بحقية الاسلام المأمور بالدخول فيه وكم خبرية أو استفهامية مقررة ومحلها النصب على المفعولية أو الرفع بالابتداء على حذف العائد من الخبر وآية تمييزها

أن المعنى كم آتيناهم من حجة بينة لمحمد عليه الصلاة والسلام يعلم بها صدقه وصحة شريعته أما قوله تعالى ومن يبدل نعمة الله ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرئ ومن يبدل بالتخفيف (المسئلة الثانية) قال أبو مسلم فى الآية حذف والتقدير كم آتيناهم من آية بينة وكفروا بها لكن لايدل على هذا الاضمار قوله ومن يبدل نعمة الله (المسئلة الثالثة) فى نعمة الله ههنا قولان (أحدهما) أن المراد آياته ودلائله وهى من أجل أقسام نعم الله لانها أسباب الهدى والنجاة من الضلالة ثم على هذا القول فى تبديلهم اياها وجهان فمن قال المراد بالآية البينة معجزات موسى عليه السلام قال المراد بتبديلها أن الله تعالى أظهرها لتكون أسباب هداهم فجعلوها أسباب ضلالاتهم كقوله فزادتهم رجسا الى رجسهم ومن قال المراد بالآية البينة مافى التوراة والانجيل من دلائل نبوة محمد عليه السلام قال المراد من تبديلها تحريفها وادخال الشبهة فيها (القول الثانى) المراد بنعمة الله ما آتاهم الله من أسباب الصحة والامن والكفاية والله تعالى هو الذى أبدل النعمة بالنقمة لما كفروا ولكن أضاف التبديل اليهم لانه سبب من جهتهم وهو ترك القيام بما وجب عليهم من العمل بتلك الآيات البينات أما قوله تعالى من بعد ماجاءته فان فسرنا النعمة بايتاء الآيات والدلائل كان المراد من قوله من بعد ماجاءته أى من بعد ماتمكن من معرفتها أومن بعد ما عرفها كقوله تعالى ثم يحرفونه من بعد ماعقلوه وهم يعلمون لانه اذا لم يتمكن من معرفتها أولم يعرفها فكانها غائبة عنه وان فسرنا النعمة بما يتعلق بالدنيا من الصحة والامن والكفاية فلاشك أن عند حصول هذه الاسباب يكون الشكر أوجب فكان الكفر أقبح فلهذا قال فان الله شديد العقاب قال الواحدى رحمه الله تعالى وفيه اضمار والمعنى شديد العقاب له وأقول بين عبد القاهر النحوى فى كتاب دلائل الاعجاز ان ترك هذا الاضمار أولى وذلك لان المقصود من الآية التخويف بكونه فى ذاته موصوفا بانه شديد العقاب من غير التفات الى كونه شديد العقاب لهذا أولذلك ثم قال الواحدى رحمه الله والعقاب عذاب يعقب الجرم ❁ قوله تعالى (زين للذين كفروا الحياة الدنيا ويسخرون من الذين آمنوا والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة والله يرزق من يشاء بغير حساب) اعلم أنه تعالى لما ذكر من قبل حال من يبدل نعمة الله من بعد ماجاءته وهم الكفار الذين كذبوا بالدلالة والانبياء وعدلوا عنها اتبعه الله تعالى بذكر السبب الذى لاجله كانت هذه طريقتهم فقال زين للذين كفروا الحياة الدنيا ومحصول هذا الكلام تعريف المؤمنين ضعف عقول الكفار والمشركين فى ترجيح الفانى من زينة الدنيا على الباقى من درجات الآخرة وفى الآية مسائل (المسئلة الاولى) انما لم يقل زينت لوجوه (أحدها) وهو قول الفراء ان الحياة والاحياء واحد فان انث فعلى اللفظ وان ذكر فعلى المعنى كقوله فمن جاءه موعظة من ربه وأخذ الذين ظلموا الصيحة (وثانيها) وهو قول الزجاج ان تأنيث الحياة ليس بحقيقى لانه ليس حيوانا بازائه ذكر مثل امرأة ورجل وناقة وجمل بل معنى الحياة والعيش والبقاء واحد فكانه قال زين للذين كفروا الحياة

جعلها سببا للضلالة وازدياد الرجس أوتحريفها وتأويلها الزائغ (من بعد ماجاءته) ووصلت اليه وتمكن من معرفتها والتصريح بذلك مع ان التبديل لايتصور قبل المجئ للاشعار بأنهم قد بدلوها بعد ما وقفوا على تفاصيلها كما فى قوله عز وجل ثم يحرفونه من بعد ماعقلوه وهم يعلمون قبل تقديره فبدلوها ومن يبدل وانما حذف للايذان بعدم الحاجة الى التصريح به لظهوره (فان الله شديد العقاب) تعليل للجواب كأنه قيل ومن يبدل نعمة الله عاقبه أشد عقوبة فانه شديد العقاب واظهار الاسم الجليل لتربية المهابة وادخال الروعة

(زين للذين كفروا الحياة الدنيا) أى حسنت فى أعينهم وأشربت محبتها فى قلوبهم حتى تهالكوا عليها وتهافتوا فيها معرضين عن غيرها والتزيين من حيث الخلق والايجاد مستند

الدنيا والبقاء (وثالثها) وهوقول ابن الانبارى انما لم يقل زينت لانه فصل بين زين و بين الحياة الدنيا بقوله للذين كفروا واذا فصل بين فعل المؤنث و بين الاسم بفاصل حسن تذكير الفعل لان الفاصل يغنى عن تاء التأنيث (المسئلة الثانية) ذكروا فى سبب النزول وجوها (فالرواية الاولى) قال ابن عباس نزلت فى أبى جهل ورؤساء قريش كانوا يسخرون من فقراء المسلمين كعبد الله بن مسعود وعمار وخباب وسالم مولى أبى حذيفة وعامر بن فهيرة وأبى عبيدة بن الجراح بسبب ما كانوا فيه من الفقر والضر والصبر على أنواع البلاء مع أن الكفار كانوا فى التنعم والراحة (والرواية الثانية) نزلت فى رؤساء اليهود وعلمائهم من بنى قريظة والنضير و بنى قينقاع سخروا من فقراء المسلمين المهاجرين حيث أخرجوا من ديارهم وأموالهم (والرواية الثالثة) قال مقاتل نزلت فى المنافقين عبد الله بن أبى وأصحابه كانوا يسخرون من ضعفاء المسلمين وفقراء المهاجرين واعلم أنه لامانع من نزولها فى جميعهم (المسئلة الثالثة) اختلفوا فى كيفية هذا التزيين أما المعتزلة فذكروا وجوها (أحدها) قال الجبائى المزين هو غواة الجن والانس زينوا للكفار الحرص على الدنيا وقبحوا أمر الآخرة فى أعينهم واوهموا ان لاصحة لما يقال من أمر الآخرة فلا تنغصوا عيشتكم فى الدنيا قال وأما الذى يقوله المجبرة من أنه تعالى زين ذلك فهو باطل لان المزين للشئ هو المخبر عن حسنه فان كان المزين هو الله تعالى فاما ان يكون صادقا فى ذلك التزيين واما أن يكون كاذبا فان كان صادقا وجب أن يكون مازينه حسنا فيكون فاعله المستحسن له مصيبا وذلك يوجب أن الكافر مصيب فى كفره ومعصيته وهذا القول كفر وان كان كاذبا فى ذلك التزيين أدى ذلك الى ان لايوثق منه تعالى بقول ولا خبر وهذا أيضا كفر قال فصح أن المراد من الآية أن المزين هو الشيطان هذا تمام كلام أبى على الجبائى فى تفسيره وأقول هذا ضعيف لان قوله تعالى زين للذين كفروا يتناول جميع الكفار فهذا يقتضى أن يكون لجميع الكفار مزين والمزين لجميع الكفار لابد وأن يكون مغايرا لهم الا أن يقال ان كل واحد منهم كان يزين للآخر وحينئذ يصير دورا فثبت أن الذى يزين الكفر لجميع الكفار لابد وان يكون مغايرا لهم فبطل قوله ان المزين هم غواة الجن والانس وذلك لان هؤلاء الغواة داخلون فى الكفار أيضا وقد بينا أن المزين لابد وان يكون غيرهم فثبت أن هذا التأويل ضعيف وأما قوله المزين للشئ هو المخبر عن حسنه فهذا ممنوع بل المزين من يجعل الشئ موصوفا بالزينة وهى صفات قائمة بالشئ باعتبارها يكون الشئ مزينا وعلى هذا التقدير سقط كلامه ثم ان سلمنا أن المزين للشئ هو المخبر عن حسنه فلم لايجوز أن يقال الله تعالى أخبر عن حسنه والمراد انه تعالى أخبر عما فيها من اللذات والطيبات والراحات والاخبار عن ذلك ليس بكذب والتصديق بها ليس بكفر فسقط كلام أبى على فى هذا الباب بالكلية (التأويل الثانى) قال أبو مسلم يحتمل فى زين للذين كفروا أنهم زينوا لانفسهم والعرب يقولون لمن يبعد منهم أين يذهب بك لا يريدون ان ذاهبا ذهب به

الى الله سبحانه كما يعرب عنه القراءة على البناء للفاعل اذ مامن شئ الا وهو خالقه وكل من الشيطان والقوى الحيوانية وما فى الدنيا من الامور البهية والاشياء الشهية مزين بالعرض

وهو معنى قوله تعالى فى الآى الكثيرة أنى يؤفكون أنى يصرفون الى غير ذلك وأكده
بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تلهكم أموالكم ولا أولادكم عن ذكر الله فاضاف ذلك
اليهما لما كانا كالسبب ولما كان الشيطان لا يملك أن يحمل الانسان على الفعل قهرا
فالانسان فى الحقيقة هو الذى زين لنفسه واعلم أن هذا ضعيف وذلك لان قوله زين يقتضى
أن مزينا زينه والعدول عن الحقيقة الى المجاز غير ممكن (التأويل الثالث) أن هذا
المزين هو الله تعالى ويدل على صحة هذا التأويل وجهان (أحدهما) قراءة من قرأ زين
للذين كفروا الحياة الدنيا على البناء للفاعل (الثانى) قوله تعالى انا جعلنا ما على الارض
زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملا ثم القائلون بهذا التأويل ذكروا وجوها (الاول)
يمتنع أن يكون تعالى هو المزين بما أظهره فى الدنيا من الزهرة والنضارة والطيب واللذة
وانما فعل ذلك ابتلاء لعباده ونظيره قوله تعالى زين للناس حب الشهوات الى قوله قل
أأنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم جنات وقال أيضا المال والبنون زينة
الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير أملا وقالوا فهذه الآيات
متوافقة والمعنى فى الكل أن الله جل جلاله جعل الدنيا دار ابتلاء وامتحان فركب
فى الطباع الميل الى اللذات وحب الشهوات لا على سبيل الالجاء الذى لا يمكن تركه بل
على سبيل التحبيب الذى تميل اليه النفس مع امكان ردها عنه ليتم بذلك الامتحان وليجاهد
المؤمن هواه فيقصر نفسه على المباح ويكفها عن الحرام (الثانى) ان المراد من التزيين
انه تعالى أمهلهم فى الدنيا ولم يمنعهم عن الاقبال عليها والحرص الشديد فى طلبها فهذا
الامهال هو المسمى بالتزيين واعلم ان جملة هذه الوجوه التى نقلناها عن المعتزلة يتوجه
عليها سؤال واحد وهو ان حصول هذه الزينة فى قلوب الكفار لا بد له من محدث والا فقد
وقع المحدث لا عن مؤثر وهذا محال ثم هذا التزيين الحاصل فى قلوب الكفار هل رجح
جانب الكفر والمعصية على جانب الايمان والطاعة أو ما رجح فان لم يرجح البتة بل الانسان
مع حصول هذه الزينة فى قلبه كهو لا مع حصولها فى قلبه فهذا يمنع كونه تزيينا فى قلبه
والنص دل على انه حصل هذا التزيين وان قلنا بأن حصول هذا التزيين فى قلبه يرجح
جانب الكفر والمعصية على جانب الايمان والطاعة فقد زال الاختيار لان حال الاستواء
لما امتنع حصول الرجحان فحال صيرورة أحد الطرفين مرجوحا كان أولى بامتناع
الوقوع واذا صار المرجوح ممتنع الوقوع صار الراجح واجب الوقوع ضرورة أنه لا خروج
عن النقيضين فهذا هو توجيه السؤال ومعلوم انه لا يندفع بالوجوه التى ذكرها هؤلاء
المعتزلة (الوجه الثالث) فى تقرير هذا التأويل ان المراد ان الله تعالى زين من الحياة
الدنيا ما كان من المباحات دون المحظورات وعلى هذا الوجه سقط الاشكال وهذا أيضا
ضعيف وذلك لان الله تعالى خص بهذا التزيين الكفار وتزيين المباحات لا يختص به
الكافر فيمتنع أن يكون المراد بهذا التزيين تزيين المباحات وأيضا فان المؤمن اذا تمتع

بالمباحات من طيبات الدنيا يكون تمتعه بهامع الخوف والوجل من الحساب فى الآخرة فهو وان كثرماله وجاهه فعيشه مكدر منغص وأكثرغرضه أجر الآخرة وانما يعد الدنيا كالوسيلة اليها وليس كذلك الكافر فانه وان قلت ذات يده فسروره بها يكون غالبا على ظنه لاعتقاده انها كمال المقصود دون غيرها واذا كان هذا حاله صح انه ليس المراد من الآية تزيين المباحات وايضا انه تعالى أتبع تلك الآية بقوله و يسخرون من الذين آمنوا وذلك مشعر بانهم كانوا يسخرون منهم فى تركهم اللذات المحظورة وتحملهم المشاق الواجبة فدل على ان ذلك التزيين ما وقع فى المباحات بل وقع فى المحظورات وأما أصحابنا فانهم حملوا التزيين على انه تعالى خلق فى قلبه ارادة الاشياء والقدرة على تلك الاشياء بل خلق تلك الافعال والاحوال وهذا بناء على أن الخالق لافعال العباد ليس الا الله سبحانه وعلى هذا الوجه ظهر المراد من الآية ❊ أما قوله تعالى و يسخرون من الذين آمنوا فقدرو ينا فى كيفية تلك السخرية وجوها من الروايات قال الواحدى قوله و يسخرون مستأنف غير معطوف على زين ولا يبعد استئناف المستقبل بعد الماضى وذلك لان الله أخبر عنهم بزين وهو ماض ثم أخبر عنهم بفعل يديمونه فقال و يسخرون من الذين آمنوا ومعنى هذه السخرية انهم كانوا يقولون هؤلاء المساكين تركوا لذات الدنيا وطيباتها وشهواتها و يتحملون المشاق والمتاعب لطلب الآخرة مع أن القول بالآخرة قول باطل ولاشك انه لو بطل القول بالمعاد لكانت هذه السخرية لازمة أما لو ثبت القول بصحة المعاد كانت السخرية منقلبة عليهم لان من أعرض عن الملك الابدى بسبب لذات حقيرة فى أنفاس معدودة لم يوجد فى الخلق أحد أولى بالسخرية منه بل قال بعض المحققين الاعراض عن الدنيا والاقبال على الآخرة هو الجزم على جميع التقديرات فانه ان بطل القول بالآخرة لم يكن الفائت الا لذات حقيرة وأنفاس معدودة وان صح القول بالآخرة كان الاعراض عن الدنيا والاقبال على الاخرة أمر امتعينا فثبت أن تلك السخرية كانت باطلة وأن عود السخرية عليهم أولى ❊ أما قوله تعالى والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة ففيه سؤالات (السؤال الاول) لم قال من الذين آمنوا ثم قال والذين اتقوا (الجواب) ليظهر به ان السعادة الكبرى لا تحصل الا للمؤمن التقى وليكون بعثا للمؤمنين على التقوى (السؤال الثانى) ما المراد بهذه الفوقية (الجواب) فيه وجوه (أحدها) أن يكون المراد بالفوقية الفوقيـة بالمكان لان المؤمنين يكونون فى عليين من السماء والكافرين يكونون فى سجين من الارض (وثانيها) يحتمل أن يكون المراد بالفوقية الفوقية فى الكرامة والدرجة فان قيل انما يقال فلان فى الكرامة اذا كان كل واحد منهما فى الكرامة ثم يكون أحدهما أزيد حالا من الاخر فى تلك الكرامة والكافر ليس له شئ من الكرامة فكيف يقال المؤمن فوقه فى الكرامة قلنا المراد أنهم كانوا فوقهم فى سعادات الدنيا ثم فى الاخرة ينقلب الامر فالله تعالى يعطى المؤمن من سعادات الاخرة ما يكون

(و يسخرون من الذين امنوا) عطف على زين وايثار صيغة الاستقبال للدلالة على استمرار السخرية منهم وهم فقراء المؤمنين كبلال وعمار وصهيب رضى الله عنهم كانوا يسترذلونهم و يستهزؤن بهم على رفضهم الدنيا واقبالهم على العقبى ومن ابتدائية فكانهم جعلوا السخرية مبتدأة منهم (والذين اتقوا) هم الذين آمنوا بعينهم وانما ذكروا بعنوان التقوى للايذان بأن اعراضهم عن الدنيا للاتقاء عنها لكونها مخلة بتبتلهم الى جناب القدس شاغلة عنه (فوقهم يوم القيامة) لانهم فى أعلى عليين وهم فى أسفل سافلين أولانهم فى اوج الكرامة وهم فى حضيض الذل والمهانة أولانهم يتطاولون عليهم فى الاخرة فيسخرون منهم كما سخروا منهم فى الدنيا والجملة معطوفة على ماقبلها وايثار الاسمية للدلالة على دوام مضمونها

(والله يرزق من يشاء) أى ٣١٢ فى الن (بغير حساب) بغير تقدير فيوسع فى الدنيا استدراجا تارة وابتلاء أخرى

فوق السعادات الدنيوية التى كانت حاصلة للكافرين (وثالثها) أن يكون المراد انهم فوقهم فى الحجة يوم القيامة وذلك لان شبهات الكفار ربما كانت تقع فى قلوب المؤمنين ثم انهم كانوا يردونها عن قلوبهم بمدد توفيق الله تعالى وأما يوم القيامة فلا يبقى شئ من ذلك بل تزول الشبهات ولا تؤثر وساوس الشيطان كما قال تعالى ان الذين اجرموا كانوا من الذين آمنوا يضحكون الى قوله فاليوم الذين آمنوا الآية (ورابعها) أن سخرية المؤمنين بالكفار يوم القيامة فوق سخرية الكافرين بالمؤمنين فى الدنيا لان سخرية الكافر بالمؤمن باطلة وهى مع بطلانها منقضية وسخرية المؤمن بالكافر فى الآخرة حقة ومع حقيتها هى دائمة باقية (السؤال الثالث) هل تدل الآية على القطع بوعيد الفساق فان لقائل أن يقول انه تعالى خص الذين اتقوا بهذه الفوقية فالذين لا يكونون موصوفين بالتقوى وجب أن لا تحصل لهم هذه الفوقية واذا لم تحصل هذه الفوقية كانوا من أهل النار (الجواب) هذا تمسك بالمفهوم فلا يكون أقوى فى الدلالة من العمومات التى بينا أنها مخصوصة بدلائل العفو * أما قوله تعالى والله يرزق من يشاء بغير حساب فيحتمل أن يكون المراد منه ما يعطى الله المتقين فى الآخرة من الثواب ويحتمل أن يكون المراد ما يعطى فى الدنيا اصناف عبيده من المؤمنين والكافرين فاذا حملناه على رزق الآخرة احتمل وجوها (أحدها) أنه يرزق من يشاء فى الآخرة وهم المؤمنون بغير حساب أى رزقا واسعا رغدا لا فناء له ولا انقطاع وهو كقوله فأولئك يدخلون الجنة يرزقون فيها بغير حساب فان كل ما دخل تحت الحساب والحصر والتقدير فهو متناه فما لا يكون متناهيا كان لا محالة خارجا عن الحساب (وثانيها) أن المنافع الواصلة اليهم فى الجنة بعضها ثواب وبعضها تفضل كما قال فيوفيهم أجورهم ويزيدهم من فضله فالفضل منه بلا حساب (وثالثها) أنه لا يخاف نفادها عنده فيحتاج الى حساب ما يخرج منه لان المعطى انما يحاسب ليعلم مقدار ما يعطى وما يبقى فلا يتجاوز فى عطاياه الى ما يجحف به والله لا يحتاج الى الحساب لانه عالم غنى لا نهاية لمقدوراته (ورابعها) أنه أراد بهذا رزق أهل الجنة وذلك لان الحساب انما يحتاج اليه اذا كان بحيث اذا اعطى شيئا انتقص قدر الواجب عما كان والثواب ليس كذلك فانه بعد انقضاء الادوار والاعصار يكون الثواب المستحق بحكم الوعد والفضل باقيا فعلى هذا لا يتطرق الحساب البتة الى الثواب (وخامسها) أراد أن الذى يعطى لا نسبة له الى ما فى الخزانة لان الذى فى كل وقت يكون متناهيا لا محالة والذى فى خزانة قدرة الله غير متناه والمتناهى لا نسبة له الى غير المتناهى فهذا هو المراد من قوله بغير حساب وهو اشارة الى أنه لا نهاية لمقدورات الله تعالى (وسادسها) بغير حساب أى بغير استحقاق يقال لفلان على فلان حساب اذا كان له عليه حق وهذا يدل على أنه لا يستحق عليه أحد شيئا وليس لاحد معه حساب بل كل ما اعطاه فقد اعطاه بمجرد الفضل والاحسان لا بسبب الاستحقاق (وسابعها) بغير حساب أى يزيد على قدر الكفاية يقال فلان ينفق بالحساب اذا كان لا يزيد على قدر

الكفاية فاما اذا زاد عليه فانه يقال ينفق بغير حساب (وثامنها) بغير حساب أى يعطى كثيرا لان ما دخله الحساب فهو قليل واعلم أن هذه الوجوه كلها محتملة وعطايا الله لها منتظمة فيجوز أن يكون المراد كلها والله أعلم أما اذا حملنا الآية على ما يعطى فى الدنيا أصناف عباده من المؤمنين والكافرين ففيه وجوه (أحدها) وهو أليق بنظم الآية أن الكفار انما كانوا يسخرون من فقراء المسلمين لانهم كانوا يستدلون بحصول السعادات الدنيوية على أنهم على الحق و بحرمان فقراء المسلمين من تلك السعادات على انهم على الباطل فالله تعالى ابطل هذه المقدمة بقوله والله يرزق من يشاء بغير حساب يعنى أنه يعطى فى الدنيا من يشاء من غير أن يكون ذلك منبئا عن كون المعطى محقا أو مبطلا أو محسنا أو مسيئا وذلك متعلق بمحض المشيئة فقد وسع الدنيا على قارون وضيقها على أيوب عليه السلام فلا يجوز لكم أيها الكفار ان تستدلوا بحصول متاع الدنيا لكم وعدم حصولها لفقراء المسلمين على كونكم محقين و كونهم مبطلين بل الكافر قد يوسع عليه زيادة فى الاستدراج والمؤمن قد يضيق عليه زيادة فى الابتلاء والامتحان ولهذا قال تعالى ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة (وثانيها) أن المعنى أن الله يرزق من يشاء فى الدنيا من كافر ومؤمن بغير حساب يكون لاحد عليه ولا مطالبة ولا تبعة ولا سؤال سائل والمقصود منه أن لا يقول الكافر لو كان المؤمن على الحق فلم يوسع عليه فى الدنيا وأن لا يقول المؤمن ان كان الكافر مبطلا فلم وسع عليه فى الدنيا بل الاعتراض ساقط والامر أمره والحكم حكمه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون (وثالثها) قوله بغير حساب أى من حيث لا يحتسب كما يقول الرجل اذا جاءه ما لم يكن فى تقديره لم يكن هذا فى حسابى فعلى هذا الوجه يكون معنى الآية أن هؤلاء الكفار وان كانوا يسخرون من الذين آمنوا لفقرهم فالله تعالى قد يرزق من يشاء من حيث لا يحتسب ولعله يفعل ذلك بالمؤمنين قال القفال رحمه الله وقد فعل ذلك بهم فاغناهم بما أفاء عليهم من أموال صناديد قريش ورؤساء اليهود وبما فتح على رسوله بعد وفاته على ايدى أصحابه حتى ملكوا كنوز كسرى وقيصر فان قيل قد قال تعالى فى صفة المتقين وما يصل اليهم عطاء حسابا أليس ذلك كالمناقض لما فى هذه الآية قلنا أما من حمل قوله بغير حساب على التفضل وحمل قوله عطاء حسابا على المستحق بحسب الوعد على ما هو قولنا أو بحسب الاستحقاق على ما هو قول المعتزلة فالسؤال ساقط وأما من حمل قوله بغير حساب على سائر الوجوه فله ان يقول ان ذلك العطاء اذا كان يتشابه فى الاوقات و يتماثل صح من هذا الوجه أن يوصف بكونه عطاء حسابا ولا ينقضه ما ذكرناه فى معنى قوله بغير حساب

❊ قوله تعالى ﴿ كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه الا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه والله

(كان الناس أمة واحدة) متفقين على كلمة الحق ودين الاسلام وكان ذلك بين آدم وادريس أونوح عليهم السلام أو بعد الطوفان

يهدى من يشاء الى صراط مستقيم) اعلم أنه تعالى لما بين فى هذه الآية المتقدمة ان سبب اصرار هؤلاء الكفار على كفرهم هو حب الدنيا بين فى هذه الآية أن هذا المعنى غير مختص بهذا الزمان بل كان حاصلا فى الازمنة المتقادمة لان الناس كانوا أمة واحدة قائمة على الحق ثم اختلفوا وما كان اختلافهم الا بسبب البغى والتحاسد والتنازع فى طلب الدنيا فهذا هو الكلام فى ترتيب النظم وفى الآية مسائل (المسئلة الاولى) قال القفال الامة القوم المجتمعون على الشئ الواحد يقتدى بعضهم ببعض وهو مأخوذ من الائتمام (المسئلة الثانية) دلت الآية على أن الناس كانوا أمة واحدة ولكنها مادلت على انهم كانوا أمة واحدة فى الحق أم فى الباطل واختلف المفسرون فيه على ثلاثة أقوال (القول الاول) انهم كانوا على دين واحد وهو الايمان والحق وهذا قول أكثر المحققين و يدل عليه وجوه (الاول) ماذكره القفال فقال الدليل عليه قوله تعالى بعد هذه الآية فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه فهذا يدل على ان الانبياء عليهم السلام انما بعثوا حين الاختلاف و يتأكد هذا بقوله تعالى وما كان الناس الا أمة واحدة فاختلفوا و يتأكد أيضا بما نقل عن ابن مسعود أنه قرأ كان الناس أمة واحدة فاختلفوا فبعث الله النبيين الى قوله ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه اذا عرفت هذا فنقول الفاء فى قوله فبعث الله النبيين تقتضى أن يكون بعثهم بعد الاختلاف ولو كانوا قبل ذلك أمة واحدة فى الكفر لكانت بعثة الرسل قبل هذا الاختلاف أولى لانهم لما بعثوا عند ما كان بعضهم محقا و بعضهم مبطلا فلان يبعثوا حين ماكانوا كلهم مبطلين مصرين على الكفر كان أولى وهذا الوجه الذى ذكره القفال رحمه الله حسن فى هذا الموضع (وثانيها) أنه تعالى حكم بانه كان الناس أمة واحدة ثم ادرجنا فيه فاختلفوا بحسب دلالة الدليل عليه و بحسب قراءة ابن مسعود ثم قال وما اختلف فيه الا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم والظاهر أن المراد من هذا الاختلاف هو الاختلاف الحاصل بعد ذلك الاتفاق المشار اليه بقوله كان الناس أمة واحدة ثم حكم على هذا الاختلاف بانه انما حصل بسبب البغى وهذا الوصف لا يليق الا بالمذاهب الباطلة فدلت الآية على أن المذاهب الباطلة انما حصلت بسبب البغى وهذا يدل على أن الاتفاق الذى كان حاصلا قبل حصول هذا الاختلاف انما كان فى الحق لا فى الباطل فثبت أن الناس كانوا أمة واحدة فى الدين الحق لا فى الدين الباطل (وثالثها) أن آدم عليه السلام لما بعثه الله رسولا الى اولاده فالكل كانوا مسلمين مطيعين لله تعالى ولم يحدث فيما بينهم اختلاف فى الدين الى أن قتل قابيل هابيل بسبب الحسد والبغى وهذا المعنى ثابت بالنقل المتواتر والآية منطبقة عليه لان الناس وهم آدم وأولاده من الذكور والاناث كانوا أمة واحدة على الحق ثم اختلفوا بسبب البغى والحسد كما حكى الله عن ابنى آدم اذ قربا قربانا فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر فلم يكن ذلك القتل والكفر بالله

الابسبب البغي والحسد وهذا المعنى ثابت بالنقل المتواتر والآية منطبقة عليه (ورابعها) أنه لما غرقت الارض بالطوفان لم يبق الاأهل السفينة وكلهم كانوا على الحق والدين الصحيح ثم اختلفوا بعد ذلك وهذه القصة مما عرف ثبوتها بالدلائل القاطعة والنقل المتواتر الاأنهم اختلفوا بعد ذلك فثبت أن الناس كانوا أمة واحدة على الحق ثم اختلفوا بعد ذلك ولم يثبت البتة بشيء من الدلائل أنهم كانوا مطبقين على الباطل والكفر واذا كان كذلك وجب حمل اللفظ على ما ثبت بالدليل وأن لا يحمل على ما لم يثبت بشيء من الدلائل (وخامسها) وهو ان الدين الحق لا سبيل اليه الا بالنظر والنظر لا معنى له الا ترتيب المقدمات ليتوصل بها الى النتائج وتلك المقدمات ان كانت نظرية افتقرت الى مقدمات أخر ولزم الدور والتسلسل وهما باطلان فوجب انتهاء النظريات بالآخرة الى الضروريات وكما ان المقدمات يجب انتهاؤها الى الضروريات فترتيب المقدمات يجب انتهاؤه أيضا الى ترتيب تعلم صحته بضرورة العقل واذا كانت النظريات مستندة الى مقدمات تعلم صحتها بضرورة العقل والى ترتيبات تعلم صحتها بضرورة العقل وجب القطع بأن العقل السليم لا يغلط لو لم يعرض له سبب من خارج فاما اذا عرض له سبب خارجي فهنالك يحصل الغلط فثبت أن ما بالذات هو الصواب وما بالعرض هو الخطأ وما بالذات أقدم مما بالعرض بحسب الاستحقاق و بحسب الزمان أيضا هذا هو الاظهر فثبت أن الاولى أن يقال كان الناس أمة واحدة فى الدين الحق ثم اختلفوا بعد ذلك لاسباب خارجية وهى البغي والحسد فهذا دليل معقول ولفظ القرآن مطابق له فوجب المصير اليه فان قيل فما المراد من قوله ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم قلنا المعنى ولاجل ان يرحمهم خلقهم (وسادسها) قوله عليه السلام كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه و ينصرانه و يمجسانه دل الحديث على أن المولود لو ترك مع فطرته الاصلية لما كان على شئ من الاديان الباطلة وأنه انما يقدم على الدين الباطل لاسباب خارجية وهى سعى الابوين فى ذلك وحصول الاغراض الفاسدة من البغي والحسد (وسابعها) أن الله تعالى لما قال الست بربكم قالوا بلى فذلك اليوم كانوا أمة واحدة على الدين الحق وهذا القول مروى عن أبي بن كعب وجماعة من المفسرين الا ان المتكلمين فى هذه القصة ابحاثا كثيرة ولا حاجة بنا فى نصرة هذا القول بعد تلك الوجوه الستة التى ذكرناها الى هذا الوجه فهذا جملة الكلام فى تقرير هذا القول (أما القول الثانى) وهو أن الناس كانوا أمة واحدة فى الدين الباطل فهذا قول طائفة من المفسرين كالحسن وعطاء وابن عباس واحتجوا بالآية والخبر أما الآية فقوله فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وهو لا يليق الا بذلك وأما الخبر فاروى عن النبي عليه السلام ان الله تعالى نظر الى أهل الارض عربهم وعجمهم فبعثهم الا بقايا من اهل الكتاب وجوابه ما بينا أن هذا لا يليق الا بضده وذلك لان عند الاختلاف لما وجبت البعثة فلو كان الاتفاق السابق اتفاقا على الكفر لكانت البعثة فى ذلك الوقت أولى وحيث

لم تحصل البعثة هناك علمنا أن ذلك الاتفاق كان اتفاقا على الحق لا على الباطل ثم اختلف القائلون بهذا القول انه متى كان الناس متفقين على الكفر فقيل من وفاة آدم الى زمان نوح عليه السلام كانوا كفارا ثم سألوا أنفسهم سؤالا وقالوا أليس فيهم من كان مسلما نحو هابيل وشيث وادريس وأجابوا بأن الغالب كان هو الكفر والحكم للغالب ولا يعتد بالقليل فى الكثير كما لا يعتد بالشعير القليل فى البر الكثير وقد يقال دار الاسلام وان كان فيها غير المسلمين ودار الحرب وان كان فيها مسلمون (القول الثالث) وهو اختيار أبى مسلم والقاضى أن الناس كانوا أمة واحدة فى التمسك بالشرائع العقلية وهى الاعتراف بوجود الصانع وصفاته والاشتغال بخدمته وشكر نعمه والاجتناب عن القبائح العقلية كالظلم والكذب والجهل والعبث وأمثالها واحتج القاضى على صحة قوله بأن لفظ النبيين يفيد العموم والاستغراق وحرف الفاء يفيد التراخى فقوله فبعث الله النبيين يفيد أن بعثة جميع الانبياء كانت متأخرة عن كون الناس أمة واحدة فتلك الوحدة المتقدمة على بعثة جميع الشرائع لا بد وأن تكون وحدة فى شريعة غير مستفادة من الانبياء فوجب أن تكون فى شريعة مستفادة من العقل وذلك ما بيناه وأيضا فالعلم بحسن شكر المنعم وطاعة الخالق والاحسان الى الخلق والعدل مشترك فيه بين الكل والعلم بقبح الكذب والظلم والجهل والعبث مشترك فيه بين الكل فالاظهر أن الناس كانوا فى أول الامر على ذلك ثم اختلفوا بعد ذلك لاسباب منفصلة ثم سأل نفسه فقال أليس أول الناس آدم عليه السلام وأنه كان نبيا فكيف يصح اثبات الناس مكلفين قبل بعثة الرسل وأجاب بأنه يحتمل أنه عليه السلام مع أولاده كانوا مجتمعين على التمسك بالشرائع العقلية أولا ثم ان الله تعالى بعد ذلك بعثه الى أولاده ويحتمل أن بعد ذلك صار شرعه مندرسا فالناس رجعوا الى التمسك بالشرائع العقلية واعلم أن هذا القول لا يصح الامع اثبات تحسين العقل وتقبيحه والكلام فيه مشهور فى الاصول (القول الرابع) أن الآية دلت على أن الناس كانوا أمة واحدة وليس فيها أنهم كانوا على الايمان أو على الكفر فهو موقوف على الدليل (القول الخامس) أن المراد من الناس ههنا أهل الكتاب ممن آمن بموسى عليه السلام وذلك لانا بينا أن هذه الآية متعلقة بما تقدم من قوله يا أيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة وذكرنا أن كثيرا من المفسرين زعموا أن تلك الآية نزلت فى اليهود فقوله تعالى كان الناس أمة واحدة أى كان الذين آمنوا بموسى أمة واحدة على دين واحد ومذهب واحد ثم اختلفوا بسبب البغى والحسد فبعث الله النبيين وهم الذين جاؤا بعد موسى عليه السلام وأنزل معهم الكتاب كما بعث الزبور الى داود والتوراة الى موسى والانجيل الى عيسى والفرقان الى محمد عليه السلام لتكون تلك الكتب حاكمة عليهم فى تلك الاشياء التى اختلفوا فيها وهذا القول مطابق لنظم الآية وموافق لما قبلها ولما بعدها وليس فيها اشكال الا أن تخصيص لفظ الناس فى قوله كان الناس بقوم معينين

خلاف الظاهر الا انك تعلم أن الالف واللام كما تكون للاستغراق فقد تكون أيضا للعهد فهذا ما يتعلق بهذه الآية * أما قوله تعالى فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين فاعلم انا ذكرنا أنه لابد ههنا من الاضمار والتقدير كان الناس أمة واحدة فاختلفوا فبعث الله النبيين واعلم أن الله تعالى وصف النبيين بصفات ثلاث (الصفة الاولى) كونهم مبشرين (والثانية) كونهم منذرين ونظيره قوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين وانما قدم البشارة على الانذار لان البشارة تجرى مجرى حفظ الصحة والانذار يجرى مجرى ازالة المرض ولاشك أن المقصود بالذات هو الاول دون الثانى فلاجرم وجب تقديمه فى الذكر (الصفة الثالثة) قوله وأنزل معهم الكتاب بالحق فان قيل انزال الكتاب يكون قبل وصول الامر والنهى الى المكلفين ووصول الامر والنهى اليهم يكون قبل التبشير والانذار فلم قدم ذكر التبشير والانذار على انزال الكتاب أجاب القاضى عنه فقال لان الوعد والوعيد منهم قبل بيان الشرع ممكن فيما يتصل بالعقليات من المعرفة بالله وترك الظلم وغيرهما وعندى فيه وجه آخر وهو أن المكلف انما يتحمل النظر فى دلالة المعجز على الصدق وفى الفرق بين المعجز والسحر اذا خاف انه لولم ينظر فربما ترك الحق فيصير مستحقا للعقاب والخوف انما يقوى ويكمل عند التبشير والانذار فلا جرم وجب تقديم البشارة والنذارة على انزال الكتاب فى الذكر ثم قال القاضى ظاهر هذه الآية يدل على أنه لانبى الا معه كتاب منزل فيه بيان الحق طال ذلك الكتاب أم قصر ودون ذلك الكتاب أولم يدون وكان ذلك الكتاب معجزا أولم يكن كذلك لان كون الكتاب منزلا معهم لايقتضى شيئا من ذلك * أما قوله تعالى ليحكم بين الناس فاعلم ان قوله ليحكم فعل فلا بد من استناده الى شئ تقدم ذكره وقد تقدم ذكر أمور ثلاثة فاقربها الى هذا اللفظ الكتاب ثم النبيون ثم الله فلاجرم كان اضمار كل واحد منها صحيحا فيكون المعنى ليحكم الله أو النبى المنزل عليه أو الكتاب ثم ان كل واحد من هذه الاحتمالات يختص بوجه ترجيح أما الكتاب فلانه أقرب المذكورات وأما الله فلانه سبحانه هو الحاكم فى الحقيقة لا الكتاب وأما النبى فلانه هو المظهر فلا يبعد أن يقال حمله على الكتاب أولى أقصى ما فى الباب أن يقال الحاكم هو الله فاسناد الحكم الى الكتاب مجاز الا أنا نقول هذا المجاز يحسن تحمله لوجهين (الاول) أنه مجاز مشهور يقال حكم الكتاب بكذا وقضى كتاب الله بكذا ورضينا بكتاب الله واذا جاز أن يكون هدى وشفاء جاز أن يكون حاكما قال تعالى ان هذا القرآن يهدى للتى هى أقوم ويبشر المؤمنين (والثانى) أنه يفيد تفخيم شأن القرآن وتعظيم حاله * أما قوله تعالى فيما اختلفوا فيه فاعلم أن الهاء فى قوله فيما اختلفوا فيه يجب أن يكون راجعا اما الى الكتاب واما الى الحق لان ذكرهما جميعا قد تقدم لكن رجوعه الى الحق أولى لان الآية دلت على انه تعالى انما أنزل الكتاب ليكون حاكما فيما اختلفوا فيه فالكتاب حاكم والمختلف فيه محكوم عليه والحاكم يجب أن يكون مغايرا للمحكوم عليه * أما قوله تعالى

ما يذكر عقيبه (مبشرين ومنذرين) عن كعب الذى علمته من عدد الانبياء عليهم السلام مائة وأربعة وعشرون الفا والمرسل منهم ثلثمائة وثلاثة عشر والمذكور فى القرآن ثمانية وعشرون وقيل كان الناس أمة واحدة متفقة على الكفر والضلال فى فترة ادريس أونوح فبعث الله النبيين فاختلفوا عليهم والاول هو الانسب بالنظم الكريم (وأنزل معهم الكتاب) اى جنس الكتاب اومع كل واحد منهم ممن له كتاب كتابه الخاص به لامع كل واحد منهم على الاطلاق اذلم يكن لبعضهم كتاب وانما كانوا يأخذون بكتب من قبلهم وعموم النبيين لاينافى خصوص الضمير العائد اليه بمعونة المقام (بالحق) حال من الكتاب أى ملتبسا بالحق أومتعلق بأنزل كقوله عز وعلا وبالحق أنزلناه وبالحق نزل (ليحكم) أى الكتاب أوالله سبحانه وتعالى أو كل واحد من النبيين (بين الناس) أى المذكورين والاظهار فى موضع الاضمار لزيادة التعيين (فيما اختلفوا فيه) أى الحق الذى اختلفوا فيه أوفيما التبس عليهم

وما اختلف فيه الا الذين أوتوه فالهاء الاولى راجعة الى الحق والثانية الى الكتاب والتقدير
وما اختلف فى الحق الا الذين أوتوا الكتاب ثم قال أكثر المفسرين المراد بهؤلاء اليهود
والنصارى والله تعالى كثيرا مايذكرهم فى القرآن بهذا اللفظ كقوله وطعام الذين أوتوا
الكتاب حل لكم قل ياأهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم ثم المراد باختلافهم
يحتمل أن يكون هو تكفير بعضهم بعضا كقوله وقالت اليهود ليست النصارى على شئ
وقالت النصارى ليست اليهود على شئ وهم يتلون الكتاب ويحتمل أن يكون اختلافهم
تحريفهم وتبديلهم فقوله وما اختلف فيه الا الذين أوتوه أى وما اختلف فى الحق الا الذين
أوتوا الكتاب مع انه كان المقصود من انزال الكتاب أن لايختلفوا وان يرفعوا المنازعة
فى الدين واعلم أن هذا يدل على ان الاختلاف فى الحق لم يوجد الا بعد بعثة الانبياء وانزال
الكتب وذلك يوجب أن قبل بعثهم ماكان الاختلاف فى الحق حاصلا بل كان الاتفاق
فى الحق حاصلا وهو يدل على أن قوله تعالى كان الناس أمة واحدة معناه أمة واحدة فى
دين الحق * أما قوله تعالى من بعد ماجاءتهم البينات فهو يقتضى أن يكون ايتاء الله تعالى
اياهم الكتاب كان بعد مجئ البينات فتكون هذه البينات مغايرة لامحالة لايتاء الكتاب
وهذه البينات لايمكن حملها على شئ سوى الدلائل العقلية التى نصبها الله تعالى على اثبات
الاصول التى لايمكن القول بالنبوة الا بعد ثبوتها وذلك لان المتكلمين يقولون كل
مالايصح اثبات النبوة الا بعد ثبوته فذلك لايمكن اثباته بالدلائل السمعية والا وقع الدور
بل لابد من اثباتها بالدلائل العقلية فهذه الدلائل هى البينات المتقدمة على ايتاء الله
الكتب اياهم * أما قوله تعالى بغيا بينهم فالمعنى أن الدلائل اما سمعية واما عقلية أما
السمعية فقد حصلت بايتاء الكتاب وأما العقلية فقد حصلت بالبينات المتقدمة على ايتاء
الكتاب فعند ذلك قد تمت البينات ولم يبق فى العدول عذر ولا علة فلو حصل الاعراض
والعدول لم يكن ذلك الا بحسب الحسد والبغى والحرص على طلب الدنيا ونظير هذه الآية
قوله تعالى وما تفرق الذين أوتوا الكتاب الا من بعد ماجاءتهم البينة * أما قوله تعالى فهدى
الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه فاعلم أنه تعالى لما وصف حال أهل الكتاب
وأنهم بعد كمال البينات أصروا على الكفر والجهل بسبب البغى والحسد بين أن حال هذه
الامة بخلاف حال أولئك فان الله عصمهم عن الزلل وهداهم الى الحق فى الاشياء التى
اختلف فيها اهل الكتاب يروى أنه عليه الصلاة والسلام قال نحن الآخرون السابقون
يوم القيامة ونحن أول الناس دخولا الجنة يوم القيامة بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا
وأوتيناه من بعدهم فهدانا الله لما اختلفوا فيه من الحق باذنه فهذا اليوم الذى هدانا الله
والناس لنا فيه تبع وغدا لليهود وبعد غد للنصارى وقال ابن زيد اختلفوا فى القبلة
فصلت اليهود الى بيت المقدس والنصارى الى المشرق فهدانا الله للكعبة واختلفوا فى
الصيام فهدانا الله لشهر رمضان واختلفوا فى براهيم فقالت اليهود كان يهوديا وقالت

(وما اختلف فيه) أى فى الحق أو فى الكتاب المنزل ملتبسا به والواو حالية (الا الذين أوتوه)
أى الكتاب المنزل
لازالة الاختلاف وازاحة
الشقاق والتعبير عن
الانزال بالايتاء للتنبيه
من أول الامر على كمال
تمكنهم من الوقوف
على مافى تضاعيفه
من الحق فان الانزال
لايفيد تلك الفائدة أى
عكسوا الامر حيث
جعلوا ما أنزل لازالة
الاختلاف سببا
لاستحكامه ورسوخه
(من بعد ماجاءتهم
البينات) أى رسخت
فى عقولهم ومن متعلقة
بمحذوف يدل عليه
الكلام أى فاختلفوا
وما اختلف فيه الخ
وقيل بالملفوظ بناء على
عدم منع الا عنه كما فى
قولك ماقام الازيد
يوم الجمعة (بغيا بينهم)
متعلق بما تعلقت به
من أى اختلفوا بغيا
وتهالكا على الدنيا
(فهدى الله الذين آمنوا)
بالكتاب (لما اختلفوا
فيه) أى الحق الذى
اختلف فيه من اختلف
(من الحق) بيان لما
وفى ابهامه أولا وتفسيره
ثانيا مالايخفى من التفخيم (باذنه) بامره أو بتيسيره ولطفه

النصارى كان نصرانيا فقلنا انه كان حنيفا مسلما واختلفوا فى عيسى فاليهود فرطوا والنصارى أفرطوا وقلنا القول العدل و بقى فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) من الاصحاب من تمسك بهذه الآية على أن الايمان مخلوق لله تعالى قال لان الهداية هى العلم والمعرفة وقوله فهدى الله نص فى أن الهداية حصلت بفعل الله تعالى فدل ذلك على ان الايمان مخلوق لله تعالى واعلم أن هذا الوجه ضعيف لانا بينا أن الهداية غير والاهتداء غير والذى يدل ههنا على ان الهداية لا يمكن أن تكون عبارة عن الايمان وجهان (الاول) أن الهداية الى الايمان غير الايمان كما ان التوفيق للايمان غير الايمان (والثانى) أنه تعالى قال فى آخر الآية باذنه ولا يمكن صرف هذا الاذن الى قوله فهدى الله اذ لا يجوز أن يأذن لنفسه فلا بد ههنا من اضمار ليصرف هذا الاذن اليه والتقدير فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق فاهتدوا باذنه واذا كان كذلك كانت الهداية مغايرة للاهتداء (المسئلة الثانية) احتج الاصحاب بهذه الآية على أن الله تعالى قد يخص المؤمن بهدايات لا يفعلها فى حق الكافر والمعتزلة أجابوا عنه من وجوه (أحدها) أنهم اختصوا بالاهتداء فجعل هداية لهم خاصة كقوله هدى للمتقين ثم قال هدى للناس (وثانيها) أن المراد به الهداية الى الثواب وطريق الجنة (وثالثها) هداهم الى الحق بالالطاف (المسئلة الثالثة) قوله لما اختلفوا فيه أى الى ما اختلفوا فيه كقوله تعالى يعودون لما قالوا أى الى ما قالوا و يقال هديته الطريق وللطريق والى الطريق فان قيل لم قال فهداهم لما اختلفوا فيه من الحق باذنه ولم يقل هداهم للحق فيما اختلفوا وقدم الاختلاف (والجواب) من وجهين (الاول) أنه لما كانت العناية بذكر الاختلاف لهم بدأ به ثم فسره بمن هداه (الثانى) قال الفراء هذا من القلوب أى فهداهم لما اختلفوا فيه (المسئلة الرابعة) قوله باذنه فيه وجوه (أحدها) قال الزجاج بعلمه (الثانى) هداهم بأمره أى حصلت الهداية بسبب الامر يقال قطعت بالسكين وذلك لان الحق لم يكن متميزا عن الباطل و بالامر حصل التميز فجعلت الهداية بسبب اذنه (الثالث) قال بعضهم لا بد فيه من اضمار والتقدير هداهم فاهتدوا باذنه * أما قوله والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم فاستدلال الاصحاب به معلوم والمعتزلة أجابوا من ثلاثة أوجه (أحدها) المراد بالهداية البيان فالله تعالى خص المكلفين بذلك (والثانى) المراد بالهداية الطريق الى الجنة (الثالث) المراد به اللطف فيكون خاصا لمن يعلم انه يصلح له وهو قول أبى بكر الرازى * قوله تعالى (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم مستهم البأساء والضراء وزلزلوا حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله ألا ان نصر الله قريب) فى النظم وجهان (الاول) أنه تعالى قال فى الاية السالفة والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم والمراد أنه يهدى من يشاء الى الحق وطلب الجنة فبين فى هذه الاية أن ذلك الطلب لا يتم ولا يكمل الا باحتمال الشدائد فى التكليف فقال أم حسبتم أن تدخلوا الجنة

(والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم) موصل الى الحق وهو اعتراض مقرر لمضمون ما سبق (أم حسبتم) خوطب به رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن معه من المؤمنين حثا لهم على الثبات على المصابرة على مخالفة الكفرة وتحمل المشاق من جهتهم اثر بيان اختلاف الامم على الانبياء عليهم السلام وقد بين فيه مآل اختلافهم وما لقى الانبياء ومن معهم من قبلهم من مكابدة الشدائد ومقاساة الهموم وأن عاقبة أمرهم النصر

وأم منقطعة والهمزة فيها للانكار والاستبعاد أى بل أحسبتم (أن تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم) من الانبياء ومن معهم من المؤمنين أى والحال انه لم يأتكم مثلهم بعد ولم تبتلوا بما ابتلوا به من الاحوال الهائلة التى هى مثل فى الفظاعة والشدة وهو متوقع ومنتظر

ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم الآية (الثانى) أنه فى الآية السالفة لما بين انه هداهم لما اختلفوا فيه من الحق باذنه بين فى هذه الآية انهم بعد تلك الهداية احتملوا الشدائد فى اقامة الحق وصبروا على البلوى فكذا أنتم يا أصحاب محمد لا تستحقون الفضيلة فى الدين الا بتحمل هذه المحن وفى الآية مسائل (المسئلة الاولى) استقصينا الكلام فى لفظ أم فى تفسير قوله تعالى أم كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت والذى نزيده ههنا أن نقول أم استفهام متوسط كما ان هل استفهام سابق فيجوز أن يقول هل عندك رجل أعندك رجل ابتداء ولا يجوز أن يقال أم عندك رجل فأما اذا كان متوسطا جاز سواء كان مسبوقا باستفهام آخر أو لا يكون اما اذا كان مسبوقا باستفهام آخر فهو كقولك أنت رجل لا تنصف أفعن جهل تفعل هذا أم لك سلطان وأما الذى لا يكون مسبوقا بالاستفهام فهو كقوله الم تنزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين أم يقولون افتراه وهذا القسم يكون فى تقدير القسم الاول والتقدير أفيؤمنون بهذا أم يقولون افتراه فكذا تقدير هذه الآية فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه فصبروا على استهزاء قومهم بهم أفتسلكون سبيلهم أم تحسبون أن تدخلوا الجنة من غير سلوك سبيلهم هذا ما لخصه القفال رحمه الله والله أعلم (المسئلة الثانية) قوله تعالى ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم أى ولم يأتكم مثل الذين خلوا وذكر الكوفيون من أهل النحو أن لما انما هى لم وما زائدة وقال سيبويه ما ليست زائدة لان لما تقع فى مواضع لا تقع فيها لم يقول الرجل لصاحبه أقدم فلان فيقول لما ولا يقول لم مفردة قال المبرد اذا قال القائل لم يأتنى زيد فهو نفى لقولك أتاك زيد واذا قال لما يأتنى فمعناه أنه لم يأتنى بعد وأنا أتوقعه قال النابغة

أزف الترحل غير أن ركابنا * لما تزل برحالنا وكأن قد

فعلى هذا قوله ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم يدل على أن اتيان ذلك متوقع منتظر (المسئلة الثالثة) قال ابن عباس لما دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة اشتد الضرر عليهم لانهم خرجوا بلا مال وتركوا ديارهم وأموالهم فى ايدى المشركين وأظهرت اليهود العداوة لرسول الله صلى الله عليه وسلم فأنزل الله تعالى تطييبا لقلوبهم أم حسبتم وقال قتادة والسدى نزلت فى غزوة الخندق حين أصاب المسلمين ما أصابهم من الجهد والحزن وكان كما قال سبحانه وتعالى و بلغت القلوب الحناجر وقيل نزلت فى حرب أحد لما قال عبد الله بن أبى لاصحاب محمد صلى الله عليه وسلم الى متى تقتلون أنفسكم وترجون الباطل ولو كان محمد نبيا لما سلط الله عليكم الاسر والقتل فأنزل الله تعالى هذه الآية واعلم ان تقدير الآية أم حسبتم أيها المؤمنون أن تدخلوا الجنة بمجرد الايمان بى وتصديق رسولى دون أن تعبدوا الله بكل ما تعبدكم به وابتلاكم بالصبر عليه وأن ينالكم من أذى الكفار ومن احتمال الفقر والفاقة ومكابدة الضر والبؤس فى المعيشة ومقاساة الاهوال فى مجاهدة العدو كما كان كذلك من قبلكم من المؤمنين وهو المراد من قوله ولما

يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم والمثل هو المثل وهو الشبه وهما لغتان مثل ومثل كشبه وشبه الا أن المثل مستعار لحالة غريبة أو قصة عجيبة لها شأن ومنه قوله تعالى ولله المثل الاعلى أى الصفة التى لها شأن عظيم واعلم ان فى الكلام حذفا تقديره مثل محنة الذين من قبلكم وقوله مستهم بيان للمثل وهو استئناف كأن قائلا قال فكيف كان ذلك المثل فقال مستهم البأساء والضراء وزلزلوا أما البأساء فهو اسم من البؤس بمعنى الشدة وهو الفقر والمسكنة ومنه يقال فلان فى بؤس وشدة وأما الضراء فالاقرب فيه أنه ورود المضار عليه من الالام والاوجاع وضروب الخوف وعندى أن البأساء عبارة عن تضييق جهات الخير والمنفعة عليه والضراء عبارة عن انفتاح جهات الشر والآفة والالم عليه وأما قوله وزلزلوا أى حركوا بانواع البلايا والرزايا قال الزجاج أصل الزلزلة فى اللغة من أزل الشئ عن مكانه فاذا قلت زلزلته فتأويله أنك كررت تلك الازالة فضوعف لفظه بمضاعفة معناه وكل ما كان فيه تكرير كررت فيه فاء الفعل نحو صر وصرصر وصل وصلصل وكف وكفكف وأقل الشئ أى رفعه من موضعه فاذا كرر قيل قلقل وفسر بعضهم زلزلوا ههنا بخوفوا وحقيقته غير ما ذكرنا وذلك لان الخائف لا يستقر بل يضطرب قلبه ولذلك لا يقال ذلك الا فى الخوف المقيم المقعد لانه يذهب السكون فيجب أن يكون زلزلوا ههنا مجازا والمراد خوفوا و يجوز أن يكونوا مضطربين لا يستقرون لما فى قلوبهم من الجزع والخوف ثم انه تعالى بعد ذكر هذه الاشياء ذكر شيأ آخر وهو النهاية فى الدلالة على كمال الضر والبؤس والمحنة فقال حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله وذلك لان الرسل عليهم السلام يكونون فى غاية الثبات والصبر وضبط النفس عند نزول البلاء فاذا لم يبق لهم صبر حتى ضجوا كان ذلك هو الغاية القصوى فى الشدة فلما بلغت بهم الشدة الى هذه الدرجة العظيمة قيل لهم الا أن نصر الله قريب اجابة لهم الى طلبهم فتقدير الآية هكذا كانت حالهم الى أن أتاهم نصر الله ولم يغيرهم طول البلاء على دينهم وأنتم يا معشر المسلمين كونوا على ذلك وتحملوا الاذى والمشقة فى طلب الحق فان نصر الله قريب لانه آت وكل ما هو آت قريب وهذه الآية مثل قوله الم أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله وقال أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم و يعلم الصابرين والمقصود من هذه الآية ما ذكرنا ان أصحاب الرسول عليه الصلاة والسلام كان نالهم الامر العظيم من البأساء والضراء من المشركين والمنافقين واليهود ولما أذن لهم فى القتال نالهم من الجراح وذهاب الاموال والنفوس ما لا يخفى فعزاهم الله فى ذلك و بين أن حال من قبلهم فى طلب الدين كان كذلك والمصيبة اذا عمت طابت وذكر الله من قصة ابراهيم عليه السلام والقائه فى النار ومن أمر أيوب عليه السلام وما ابتلاه به ومن أمر سائر الانبياء عليهم السلام فى مصابرتهم على أنواع البلاء ما صار ذلك فى سلوة المؤمنين ۞ روى قيس بن أبى حازم عن خباب بن الارت قال

(مستهم) استئناف وقع جوابا عما ينساق اليه الذهن كأنه قيل كيف كان مثلهم فقيل مستهم (البأساء) أى الشدة من الخوف والفاقة (والضراء) أى الآلام والامراض (وزلزلوا) أى ازعجوا ازعاجا شديدا بما دهمهم من الاهوال والافزاع

شكونا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم مانلقى من المشركين فقال ان من كان قبلكم من الامم كانوا يعذبون بانواع البلاء فلم يصرفهم ذلك عن دينهم حتى ان الرجل يوضع على رأسه المنشار فيشق فلقتين و يمشط الرجل بامشاط الحديد فيما دون العظم من لحم وعصب ومايصرفه ذلك عن دينه وايم الله ليتمن هذا الامر حتى يسير الراكب مابين صنعاء الى حضرموت لايخشى الا الله والذئب على غنمه ولكنكم تعجلون (المسئلة الرابعة) قرأ نافع حتى يقول برفع اللام والباقون بالنصب ووجهه أن حتى اذا نصبت المضارع تكون على ضربين (أحدهما) أن تكون بمعنى الى وفى هذا الضرب يكون الفعل الذى حصل قبل حتى والذى حصل بعدها قدوجدا ومضيا تقول سرت حتى أدخلها أى الى أن أدخلها فالسير والدخول قدوجدا ومضيا وعليه النصب فى هذه الآية لان التقدير وزلزلوا الى أن يقول الرسول والزلزلة والقول قدوجدا (والثانى) أن تكون بمعنى كى كقوله أطعت الله حتى أدخل الجنة أى كى أدخل الجنة والطاعة قدوجدت والدخول لم يوجد ونصب الآية لايمكن أن يكون على هذا الوجه واما الرفع فاعلم ان الفعل الواقع بعد حتى لابد وأن يكون على سبيل الحال المحكية التى وجدت كما حكيت الحال فى قوله هذا من شيعته وهذا من عدوه وفى قوله وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد لان هذا لايصح الا على سبيل أن فى ذلك الوقت كان يقال هذا الكلام و يقال شربت الابل حتى يجئ البعير يجر بطنه والمعنى شربت حتى ان من حضر هناك يقول يجئ البعير يجر بطنه ثم هذا قد يصدق عند انقضاء السبب وحده دون المسبب كقولك سرت حتى أدخل البلد فيحتمل أن السير والدخول قدوجدا وحصلا و يحتمل أن يكون قدوجد السير والدخول بعد لم يوجد فهذا هو الكلام فى تقرير وجه النصب ووجه الرفع واعلم ان الاكثرين اختاروا النصب لان قراءة الرفع لاتصح الا اذا جعلنا الكلام حكاية عمن يخبر عنها حال وقوعها وقراءة النصب لاتحتاج الى هذا الفرض فلاجرم كانت قراءة النصب أولى (المسئلة الخامسة) فى الآية اشكال وهو أنه كيف يليق بالرسول القاطع بصحة وعد الله ووعيده ان يقول على سبيل الاستبعاد متى نصر الله (والجواب) عنه من وجوه (أحدها) ان كونه رسولا لايمنع من أن يتأذى من كيد الاعداء قال تعالى ولقد نعلم أنك يضيق صدرك بما يقولون وقال تعالى لعلك باخع نفسك أن لايكونوا مؤمنين وقال تعالى حتى اذا استيأس الرسل وظنوا أنهم قد كذبوا جاءهم نصرنا فنجى وعلى هذا فاذا ضاق قلبه وقلت حيلته وكان قد سمع من الله تعالى أنه ينصره الا أنه ماعين له الوقت فى ذلك قال عند ضيق قلبه متى نصر الله حتى انه ان علم قرب الوقت زال همه وغمه وطاب قلبه والذى يدل على صحة ذلك أنه قال فى الجواب الا أن نصر الله قريب فلما كان الجواب بذكر القرب دل على أن السؤال كان واقعا عن القرب ولو كان السؤال وقع عن أنه هل يوجد النصر أم لا لما كان هذا الجواب مطابقا لذلك السؤال وهذا هو الجواب المعتمد (والجواب الثانى) أنه تعالى أخبر عن الرسول والذين آمنوا

(حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه) أى انتهى أمرهم من الشدة الى حيث اضطرهم الضجر الى أن يقول الرسول وهو أعلم الناس بشؤن الله تعالى واوثقهم بنصره والمؤمنون المقتدون بآثاره المستضيئون بأنواره (متى) اى متى يأتى (نصر الله) طلبا وتمنياله واستطالة لمدة الشدة و العناء وقرئ حتى يقول بالرفع على أنه حكاية حال ماضية وهذا كما ترى غاية الغايات القاصية ونهاية النهايات النائية كيف لاوالرسل مع علو كعبهم فى الثبات والاصطبار حيث عيل صبرهم و بلغوا هذا المبلغ من الضجر والضجيج علم أن الامر بلغ الى غاية لا مطمح وراءها

أنهم قالوا قولا ثم ذكر كلامين (أحدهما) متى نصر الله (والثانى) ألا ان نصر الله قريب فوجب اسناد كل واحد من هذين الكلامين الى واحد من ذينك المذكورين فالذين آمنوا قالوا متى نصر الله والرسول قال ألا ان نصر الله قريب قالوا ولهذا نظير من القرآن والشعر أما القرآن فقوله ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله والمعنى لتسكنوا فى الليل ولتبتغوا من فضله فى النهار وأما من الشعر فقول امرئ القيس

كأن قلوب الطير رطبا ويابسا ＊ لدى وكرها العناب والحشف البالى

فالتشبيه بالعناب للرطب وبالحشف البالى لليابس فهذا جواب ذكره قوم وهو متكلف جدا (المسئلة السادسة) ألا ان نصر الله قريب يحتمل أن يكون جوابا من الله تعالى لهم اذ قالوا متى نصر الله فيكون كلامهم قد انتهى عند قوله متى نصر الله ثم قال الله عند ذلك ألا ان نصر الله قريب ويحتمل أن يكون ذلك قولا لقوم منهم كأنهم لما قالوا متى نصر الله رجعوا الى أنفسهم فعلموا أن الله لا يعلى عدوهم عليهم فقالوا ألا ان نصر الله قريب فنحن قد صبرنا يا ربنا ثقة بوعدك فان قيل قوله ألا ان نصر الله قريب يوجب فى حق كل من لحقه شدة أن يعلم أنه سيظفر بزوالها وذلك غير ثابت قلنا لا يمتنع أن يكون هذا من خواص الانبياء عليهم السلام ويمكن أن يكون ذلك عاما فى حق الكل اذ كل من كان فى بلاء فانه لا بد له من أحد أمرين اما أن يتخلص عنه واما أن يموت واذا مات فقد وصل الى من لا يهمل أمره ولا يضيع حقه وذلك من أعظم النصر وانما جعله قريبا لان الموت قريب

＊قوله تعالى (يسألونك ماذا ينفقون قل ما أنفقتم من خير فللوالدين والاقربين واليتامى والمساكين وابن السبيل وما تفعلوا من خير فان الله به عليم) اعلم أنه سبحانه وتعالى لما بالغ فى بيان أنه يجب على كل مكلف أن يكون معرضا عن طلب العاجل وأن يكون مشتغلا بطلب الآجل وأن يكون بحيث يبذل النفس والمال فى ذلك شرع بعد ذلك فى بيان الاحكام وهو من هذه الآية الى قوله ألم تر الى الذين خرجوا من ديارهم لان من عادة القرآن أن يكون بيان التوحيد وبيان الوعظ والنصيحة وبيان الاحكام مختلطا بعضها بالبعض ليكون كل واحد منها مقويا للآخر ومؤكدا له (فالحكم الاول) هو هذه الآية وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال عطاء عن ابن عباس نزلت هذه الآية فى رجل أتى النبى عليه الصلاة والسلام فقال ان لى دينارا فقال أنفقه على نفسك قال ان لى دينارين قال أنفقهما على أهلك قال ان لى ثلاثة قال أنفقها على خادمك قال ان لى أربعة قال أنفقها على والديك قال ان لى خمسة قال أنفقها على قرابتك قال ان لى ستة قال أنفقها فى سبيل الله وهو أحسنها وروى الكلبى عن ابن عباس ان الاية نزلت فى عمرو بن الجموح وكان شيخا كبيرا هرما وهو الذى قتل يوم أحد وعنده مال عظيم فقال ماذا ننفق من اموالنا وأين نضعها فنزلت هذه الاية (المسئلة الثانية) للنحويين فى ماذا قولان (أحدهما) أن يجعل ما مع ذا بمنزلة اسم واحد ويكون الموضع نصبا بينفقون والدليل عليه ان العرب يقولون

(ألا ان نصر الله قريب) على تقدير القول أى فقيل لهم حينئذ ذلك اسعافا لمرامهم والمراد بالقرب القرب الزمانى وفى ايثار الجملة الاسمية على الفعلية المناسبة لما قبلها وتصديرها بحرف التنبيه والتأكيد من الدلالة على تحقق مضمونها وتقرره ما لا يخفى واختيار حكاية الوعد بالنصر لما أنها فى حكم انشاء الوعد لرسول الله صلى الله عليه وسلم والاقتصار على حكايتها دون حكاية نفس النصر مع تحققه للايذان بعدم الحاجة الى ذلك لاستحالة الخلف ويجوز أن يكون هذا واردا من جهته تعالى عند الحكاية على نهج الاعتراض لا واردا عند وقوع المحكى وفيه رمز الى أن الوصول الى جناب القدس لا يتسنى الا برفض اللذات ومكابدة المشاق كما ينبئ عنه قوله عليه السلام حفت الجنة بالمكاره وحفت النار بالشهوات (يسألونك ماذا ينفقون) أى من أصناف أموالهم

عما ذا تسأل باثبات الالف فى ما فلولا ان مامع ذا بمنزلة اسم واحد لقالوا عم ذا تسأل بحذف الالف كما حذفوها من قوله عم يتساءلون وقوله فيم أنت من ذكراها فلما لم يحذفوا الالف من آخر ما علمت انه مع ذا بمنزلة اسم واحد ولم يحذفوا الالف منه لما لم يكن آخر الاسم والحذف يلحقها اذا كان آخرا الا أن يكون فى شعر كقوله

علا ما قام يشتمنى لئيم ٭ كخنزير تمرغ فى رماد

(والقول الثانى) أن يجعل ذا بمعنى الذى ويكون ما رفعا بالابتداء وخبرها ذا والعرب قد يستعملون ذا بمعنى الذى فيقولون من ذا يقول ذاك أى من ذا الذى يقول ذاك فعلى هذا يكون تقدير الآية يسألونك ما الذى ينفقون (المسئلة الثالثة) فى الآية سؤال وهو ان القوم سألوا عما ينفقون لا عمن تصرف النفقة اليهم فكيف أجابهم بهذا (والجواب) عنه من وجوه (أحدها) انه حصل فى الآية ما يكون جوابا عن السؤال وضم اليه زيادة بها يكمل ذلك المقصود وذلك لان قوله ما أنفقتم من خير جواب عن السؤال ثم ان ذلك الانفاق لا يكمل الا اذا كان مصروفا الى جهة الاستحقاق فلهذا لما ذكر الله تعالى الجواب أردفه بذكر المصرف تكميلا للبيان (وثانيها) قال القفال انه وان كان السؤال واردا بلفظ ما الا ان المقصود السؤال عن الكيفية لانهم كانوا عالمين ان الذى أمروا به انفاق مال يخرج قربة الى الله تعالى واذا كان هذا معلوما لم ينصرف الوهم الى ان ذلك المال أى شئ هو واذا خرج هذا عن أن يكون مرادا تعين ان المطلوب بالسؤال ان مصرفه أى شئ هو وحينئذ يكون الجواب مطابقا للسؤال ونظيره قوله تعالى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هى ان البقر تشابه علينا قال انه يقول انها بقرة لا ذلول وانما كان هذا الجواب موافقا لذلك السؤال لانه كان من المعلوم ان البقرة هى البهيمة التى شأنها وصفتها كذا فقوله ما هى لا يمكن حمله على طلب الماهية فتعين أن يكون المراد منه طلب الصفة التى بها تتميز تلك البقرة عن غيرها فبهذا الطريق قلنا ان ذلك الجواب مطابق لذلك السؤال فكذا ههنا لما علمنا انهم كانوا عالمين بأن الذى أمروا بانفاقه ما هو وجب أن يقطع بأن مرادهم من قولهم ماذا ينفقون ليس هو طلب الماهية بل طلب المصرف فلهذا حسن هذا الجواب (وثالثها) يحتمل أن يكون المراد انهم سألوا هذا السؤال فكانهم قيل لهم هذا السؤال فاسد انفق أى شئ كان ولكن بشرط أن يكون مالا حلالا وبشرط أن يكون مصروفا الى المصرف وهذا مثل ما اذا كان الانسان صحيح المزاج لا يضره اكل أى طعام كان فقال للطبيب ماذا آكل فيقول الطبيب كل فى اليوم مرتين كان المعنى كل ما شئت لكن بهذا الشرط كذا ههنا المعنى أنفق أى شئ أردت بشرط أن يكون المصرف ذلك (المسئلة الرابعة) اعلم انه تعالى راعى الترتيب فى الانفاق فقدم الوالدين وذلك لانهما كالمخرج له من العدم الى الوجود فى عالم الاسباب ثم ربياه فى الحال الذى كان فى غاية الضعف فكان انعامهما على الابن أعظم من انعام غيرهما عليه ولذلك قال تعالى وقضى

(قل ما أنفقتم من خير) ما اما شرطية واما موصولة حذف العائد اليها أى ما أنفقتموه من خير أى خير كان ففيه تجويز الانفاق من جميع أنواع الاموال وبيان لما فى السؤال الا انه جعل من جملة ما فى حيز الشرط أو الصلة وابرز فى معرض بيان المصرف حيث قيل (فللوالدين والاقربين) للايذان بأن الاهم بيان المصارف المعدودة لان الاعتداد بالانفاق بحسب وقوعه فى موقعه

ربك أن لاتعبدوا الا اياه و بالولدين احسانا وفيه اشارة الى انه ليس بعد رعاية حق الله تعالى شئ أوجب من رعاية حق الوالدين لان الله تعالى هو الذى أخرج الانسان من العدم الى الوجود فى الحقيقة والولدان هما اللذان أخرجاه الى عالم الوجود فى عالم الاسباب الظاهرة فثبت ان حقهما أعظم من حق غيرهما فلهذا أوجب تقديمهما على غيرهما فى رعاية الحقوق ثم ذكر تعالى بعد الولدين الاقربين والسبب فيه ان الانسان لايمكنه أن يقوم بمصالح جميع الفقراء بل لابد وأن يرجح البعض على البعض والترجيح لابد له من مرجح والقرابة تصلح أن تكون سببا للترجيح من وجوه (أحدها) ان القرابة مظنة المخالطة والمخالطة سبب لاطلاع كل واحد منهم على حال الآخر فاذا كان أحدهما غنيا والآخر فقيرا كان اطلاع الفقير على الغنى أتم واطلاع الغنى على الفقير أتم وذلك من أقوى الحوامل على الانفاق (وثانيها) انه لولم يراع جانب الفقير احتاج الفقير للرجوع الى غيره وذلك عار وسيئة فى حقه فالاولى أن يتكفل بمصالحهم دفعا للضرر عن النفس (وثالثها) أن قريب الانسان جار مجرى الجزء منه والانفاق على النفس أولى من الانفاق على الغير فلهذا السبب كان الانفاق على القريب أولى من الانفاق على البعيد ثم ان الله تعالى ذكر بعد الاقربين اليتامى وذلك لانهم لصغرهم لايقدرون على الاكتساب ولكونهم يتامى ليس لهم أحد يكتسب لهم فالطفل الذى مات أبوه قد عدم الكسب والكاسب وأشرف على الضياع ثم ذكر تعالى بعدهم المساكين وحاجة هؤلاء أقل من حاجة اليتامى لان قدرتهم على التحصيل أكثر من قدرة اليتامى ثم ذكر تعالى بعدهم ابن السبيل فانه بسبب انقطاعه عن بلده قد يقع فى الاحتياج والفقر فهذا هو الترتيب الصحيح الذى رتبه الله تعالى فى كيفية الانفاق ثم لما فصل هذا التفصيل الحسن الكامل أردفه بعد ذلك بالاجمال فقال وماتفعلوا من خير فان الله به عليم أى وكل مافعلتموه من خير امامع هؤلاء المذكورين واما مع غيرهم حسبة لله وطلبا لجزيل ثوابه وهربا من أليم عقابه فان الله به عليم والعليم مبالغة فى كونه عالما يعنى لايعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولافى السماء فيجازيكم أحسن الجزاء عليه كما قال انى لاأضيع عمل عامل منكم من ذكر أوأنثى وقال فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره (المسئلة الخامسة) المراد من الخير هو المال لقوله عز وجل وانه لحب الخير لشديد وقال ان ترك خيرا الوصية فالمعنى وماتفعلوا من انفاق شئ من المال قل أو كثر وفيه قول آخر وهو أن يكون قوله وماتفعلوا من خير يتناول هذا الانفاق وسائر وجوه البر والطاعة وهذا أولى (المسئلة السادسة) قال بعضهم هذه الآية منسوخة بآية المواريث وهذا ضعيف لانه يحتمل حمل هذه الآية على وجوه لايتطرق النسخ اليها (أحدها) قال أبو مسلم الانفاق على الوالدين واجب عند قصورهما عن الكسب والملك والمراد بالاقربين الولد وولد الولد وقد تلزم نفقتهم عند فقد الملك واذا حملنا الآية على هذا الوجه فقول من قال انها منسوخة بآية المواريث لاوجه له لان هذه

وعن ابن عباس رضى الله عنهما انه جاء عمرو بن الجموح وهو شيخ هم له مال عظيم فقال يارسول الله ماذا ننفق من أموالنا وأين نضعها فنزلت (واليتامى) أى المحتاجين منهم (والمساكين وابن السبيل) ولم يتعرض للسائلين والرقاب اما اكتفاء بماذكر فى المواقع الاخر واما بناء على دخولهم تحت عموم قوله تعالى (وماتفعلوا من خير) فانه شامل لكل خير واقع فى أى مصرف كان (فان الله به عليم) فيوفى ثوابه وليس فى الآية ماينافيه فرض الزكاة لينسخ به كما نقل عن السدى

النفقة تلزم فى حال الحياة والميراث يصل بعد الموت وأيضا فما يصل بعد الموت لا يوصف بأنه نفقة (وثانيها) أن يكون المراد من أحب التقرب الى الله تعالى فى باب النفقة فالاولى له أن ينفقه فى هذه الجهات فيقدم الاولى فالاولى فيكون المراد به التطوع (وثالثها) أن يكون المراد الوجوب فيما يتصل بالوالدين والاقربين من حيث الكفاية وفيما يتصل باليتامى والمساكين مما يكون زكاة (ورابعها) يحتمل أن يريد بالانفاق على الوالدين والاقربين ما يكون بعثا على صلة الرحم فيما يصرفه لليتامى والمساكين ما يخلص للصدقة فظاهر الآية محتمل لكل هذه الوجوه من غير نسخ * (الحكم الثانى) قوله تعالى (كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم انه عليه الصلاة والسلام كان غير مأذون فى القتال مدة اقامته بمكة فلما هاجر أذن له فى قتال من يقاتله من المشركين ثم أذن له فى قتال المشركين عامة ثم فرض الله الجهاد واختلف العلماء فى هذه الآية فقال قوم انها تقتضى وجوب القتال على الكل وعن مكحول انه كان يحلف عند البيت بالله ان الغزو واجب ونقل عن ابن عمر وعطاء ان هذه الآية تقتضى وجوب القتال على أصحاب الرسول عليه الصلاة والسلام فى ذلك الوقت فقط حجة الاولين ان قوله كتب يقتضى الوجوب وقوله عليكم يقتضيه أيضا والخطاب بالكاف فى قوله عليكم لا يمنع من الوجوب على الموجودين وعلى من سيوجد بعد ذلك كما فى قوله كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام فان قيل ظاهر الآية هل يقتضى أن يكون واجبا على الاعيان أو على الكفاية قلنا بل يقتضى أن يكون واجبا على الاعيان لان قوله عليكم أى على كل واحد من آحادكم كما فى قوله كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام حجة عطاء ان قوله كتب يقتضى الايجاب ويكفى فى العمل به مرة واحدة وقوله عليكم يقتضى تخصيص هذا الخطاب بالموجودين فى ذلك الوقت الا انا قلنا ان قوله كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام حال الموجودين فيه كحال من سيوجد بعد ذلك بدلالة منفصلة وهى الاجماع وتلك الدلالة مفقودة ههنا فوجب أن يبقى على الوضع الاصلى قالوا ومما يدل على صحة هذا القول قوله تعالى وكلا وعد الله الحسنى ولو كان القاعد مضيعا فرضا لما كان موعودا بالحسنى اللهم الا أن يقال الفرض كان ثابتا ثم نسخ الا ان التزام القول بالنسخ من غير أن يدل عليه دليل غير جائز ويدل عليه أيضا قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة والقول بالنسخ غير جائز على ما بيناه والاجماع اليوم منعقد على انه من فروض الكفايات الا أن يدخل المشركون ديار المسلمين فانه يتعين الجهاد حينئذ على الكل والله أعلم (المسئلة الثانية) قوله وهو كره لكم فيه اشكال وهو ان الظاهر من قوله كتب عليكم أن هذا الخطاب مع المؤمنين والعقل يدل عليه أيضا لان الكافر لا يؤمر بقتال الكافر واذا كان كذلك فكيف قال وهو كره لكم فان هذا يشعر بكون المؤمن

(كتب عليكم القتال) ببناء الفعل للمفعول ورفع القتال أى قتال الكفرة وقرئ ببنائه للفاعل وهو الله عز وجل ونصب القتال وقرئ كتب عليكم القتل أى قتل الكفرة والواو فى قوله تعالى (وهو كره لكم) حالية أى والحال انه مكروه لكم طبعا على أن الكره مصدر وصف به المفعول مبالغة أو بمعنى المفعول كالخبر بمعنى المخبور

كارها لحكم الله وتكليفه وذلك غير جائز لان المؤمن لا يكون ساخطا لاوامر الله تعالى وتكاليفه بل يرضى بذلك و يحبه و يتمسك به و يعلم أنه صلاحه وفى تركه فساده (والجواب) من وجهين (الاول) أن المراد من الكره كونه شاقا على النفس والمكلف وان علم ان ما أمره الله به فهو صلاحه لكن لا يخرج بذلك عن كونه ثقيلا شاقا على النفس لان التكليف عبارة عن الزام ما فى فعله كلفة ومشقة ومن المعلوم ان أعظم ما يميل اليه الطبع الحياة فلذلك أشق الاشياء على النفس القتال (الثانى) أن يكون المراد كراهتهم للقتال قبل أن يفرض لما فيه من الخوف ولكثرة الاعداء فبين الله تعالى ان الذى تكرهونه من القتال خير لكم من تركه لئلا تكرهونه بعد ان فرض عليكم (المسئلة الثالثة) الكره بضم الكاف هو الكراهة بدليل قوله وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم ثم فيه وجهان (أحدهما) ان يكون المعنى وضع المصدر موضع الوصف مبالغة كقول الخنساء * فانما هى اقبال وادبار * كأنه فى نفسه كراهة لفرط كراهتهم له (والثانى) أن يكون فعلا بمعنى مفعول كالخبر بمعنى المخبور أى وهو مكروه لكم وقرأ السلمى بالفتح وهما لغتان كالضعف والضعف و يجوز أن يكون بمعنى الاكراه على سبيل المجاز كأنهم أكرهوا عليه لشدة كراهتهم له ومشقته عليهم ومنه قوله تعالى حملته أمه كرها ووضعته كرها والله أعلم وقال بعضهم الكره بالضم ما كرهته مما لم تكره عليه واذا كان بالاكراه فبالفتح * أما قوله وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) عسى فعل درج مضارعه و بقى ماضيه فيقال منه عسيتما وعسيتم قال تعالى فهل عسيتم و يرتفع الاسم بعده كما يرتفع بعد الفعل فتقول عسى زيد كما تقول قام زيد ومعناه قرب قال تعالى قل عسى أن يكون ردف لكم أى قرب فقولك عسى زيد أن يقوم تقديره عسى قيام زيد أى قرب قيام زيد (المسئلة الثانية) معنى الآية انه ربما كان الشئ شاقا عليكم فى الحال وهو سبب للمنافع الجليلة فى المستقبل و بالضد ولاجله حسن شرب الدواء المر فى الحال لتوقع حصول الصحة فى المستقبل وحسن تحمل الاخطار فى الاسفار لتوقع حصول الربح فى المستقبل وحسن تحمل المشاق فى طلب العلم للفوز بالسعادة العظيمة فى الدنيا وفى العقبى وههنا كذلك وذلك لان ترك الجهاد وان كان يفيد فى الحال صون النفس عن خطر القتل وصون المال عن الانفاق ولكن فيه أنواع من المضار منها أن العدو اذا علم ميلكم الى الدعة والسكون قصد بلادكم وحاول قتلكم فاما أن يأخذكم و يستبيح دماءكم وأموالكم واما أن تحتاجوا الى قتالهم من غير اعداد آلة وسلاح وهذا يكون كترك مداواة المرض فى أول ظهوره بسبب نفرة النفس عن تحمل مرارة الدواء ثم فى آخر الامر يصير المرء مضطرا الى تحمل اضعاف تلك النفرة والمشقة والحاصل أن القتال سبب لحصول الامن وذلك خير من الانتفاع بسلامة الوقت ومنها وجدان الغنيمة ومنها السرور العظيم بالاستيلاء على الاعداء اما ما يتعلق بالدين فكثيرة منها ما يحصل

وقرئ بالفتح على انه بمعنى المضموم كالضعف والضعف أو على انه بمعنى الاكراه مجازا كأنهم اكرهوا عليه لشدة كراهتهم له ومشقته عليهم (وعسى أن تكرهوا شيأ وهو خير لكم) وهو جميع ما كلفوه من الامور الشاقة التى من جملتها القتال فان النفوس تكرهه وتنفر عنه والجملة اعتراضية دالة على ان فى القتال خيرا لهم

للمجاهد من الثواب العظيم اذا فعل الجهاد تقربا وعبادة وسلك طريقة الاستقامة فلم يفسد مافعله ومنها انه يخشى عدوكم أن يستغنمكم فلا تصبرون على المحنة فترتدون عن الدين ومنها أن عدوكم اذا رأى جدكم فى دينكم وبذلكم أنفسكم وأموالكم فى طلبه مال بسبب ذلك الى دينكم فاذا أسلم على يدكم صرتم بسبب ذلك مستحقين للاجر العظيم عند الله ومنها ان من أقدم على القتال طلبا لمرضاة الله تعالى كان قد تحمل ألم القتل بسبب طلب رضوان الله ومالم يصر الرجل متيقنا بفضل الله وبرحمته وأنه لا يضيع أجر المحسنين وبأن لذات الدنيا أمور باطلة لا يرضى بالقتل ومتى كان كذلك فارق الانسان الدنيا على حب الله وبغض الدنيا وذلك من أعظم سعادات الانسان فثبت بماذكرنا أن الطبع ولو كان يكره القتال مع أعداء الله فهو خير كثير وبالضد ومعلوم أن الامرين متى تعارضا فالاكثر منفعة هو الراجح وهذا هو المراد من قوله وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم (المسئلة الثالثة) الشر السوء وأصله من شررت الشئ اذا بسطته يقال شررت اللحم والثوب اذا بسطته ليجف ومنه قوله

* حتى أشرت بالاكف المصاحف *

والشرر اللهب لانبساطه فعلى هذا الشر انبساط الاشياء الضارة (المسئلة الرابعة) عسى توهم الشك مثل لعل وهى من الله تعالى يقين ومنهم من قال انها كلمة مطمعة فهى لا تدل على حصول الشك للقائل الا أنها تدل على حصول الشك للمستمع وعلى هذا التقدير لا يحتاج الى التأويل أما ان قلنا بأنها بمعنى لعل فالتأويل فيه هو الوجوه المذكورة فى قوله تعالى لعلكم تتقون قال الخليل عسى من الله واجب فى القرآن قال فعسى الله أن يأتى بالفتح وقد وجد وعسى الله أن يأتينى بهم جميعا وقد حصل والله أعلم * أما قوله تعالى والله يعلم وأنتم لا تعلمون فالمقصود منه الترغيب العظيم فى الجهاد وذلك لان الانسان اذا اعتقد قصور علم نفسه وكمال علم الله تعالى ثم علم انه سبحانه لا يأمر العبد الا بما فيه خيرته ومصلحته علم قطعا أن الذى أمره الله تعالى به وجب عليه امتثاله سواء كان مكروها للطبع أولم يكن فكأنه تعالى قال ياأيها العبد اعلم أن علمى أكمل من علمك فكن مشتغلا بطاعتى ولا تلتفت الى مقتضى طبعك فهذه الآية فى هذا المقام تجرى مجرى قوله تعالى فى جواب الملائكة انى أعلم مالا تعلمون

* قوله تعالى (يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام واخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم ان استطاعوا ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم فى الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون)

فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا فى أن هذا السائل أكان من المسلمين أومن الكافرين والقائلون بأنه من المسلمين فريقان (الاول) الذين قالوا انه تعالى لما كتب عليهم القتال وقد كان عند القوم الشهر الحرام والمسجد الحرام أعظم الحرمة فى المنع

(وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم) وهو جميع مانهوا عنه من الامور المستلذة وهو معطوف على ماقبله لا محل لهما من الاعراب (والله يعلم) ماهو خير لكم فلذلك يأمركم به (وأنتم لا تعلمون) أى لا تعلمونه ولذلك تكرهونه أو والله يعلم ماهو خير وشر لكم وأنتم لا تعلمونهما فلا تتبعوا فى ذلك رأيكم وامتثلوا بأمره تعالى

(يسئلونك عن الشهر الحرام) روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث عبدالله بن جحش على سرية فى جمادى الآخرة قبل قتال بدر بشهرين ليترصدوا عيرا لقريش فيهم عمرو بن عبدالله الحضرمى وثلاثة معه فقتلوه وأسروا اثنين واستاقوا العير بمافيها من تجارة الطائف وكان ذلك أول يوم من رجب وهم يظنونه من جمادى الآخرة فقالت قريش قد استحل محمد الشهر الحرام شهرا يأمن فيه الخائف ويبذعر فيه الناس الى معايشهم فوقف رسول الله صلى الله عليه وسلم العير وعظم ذلك على أصحاب السرية وقالوا مانبرح حتى تنزل توبتنا ورد رسول الله صلى الله عليه وسلم

من القتال لم يبعد عندهم أن يكون الامر بالقتال مقيدا بأن يكون فى غير هذا الزمان وفى غير هذا المكان فدعاهم ذلك الى أن سألوا النبى صلى الله عليه وسلم فقالوا أيحل لنا قتالهم فى هذا الشهر وفى هذا الموضع فنزلت الآية فعلى هذا الوجه الظاهر أن هذا السؤال كان من المسلمين (الفريق الثانى) وهم أكثر المفسرين رووا عن ابن عباس أنه قال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث عبد الله بن جحش الاسدى وهو ابن عمته قبل قتال بدر بشهرين و بعد سبعة عشر شهرا من مقدمه المدينة فى ثمانية رهط وكتب له كتابا وعهدا ودفعه اليه وأمره أن يفتحه بعد منزلتين ويقرأه على أصحابه ويعمل بما فيه فاذا فيه أما بعد فسر على بركة الله تعالى بمن اتبعك حتى تنزل بطن نخل فترصد بها عير قريش لعلك أن تأتينا منه بخير فقال عبد الله سمعا وطاعة لامره فقال لاصحابه من أحب منكم الشهادة فلينطلق معى فانى ماض لامره ومن أحب التخلف فليتخلف فمضى حتى بلغ بطن نخل بين مكة والطائف فمر عليهم عمرو بن الحضرمى وثلاثة معه فلما رأوا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حلقوا رأس واحد منهم وأوهموا بذلك انهم قوم عمار ثم أتى واقد بن عبد الله الحنظلى وهو أحد من كان مع عبد الله بن جحش ورمى عمرو بن الحضرمى فقتله وأسروا أثنين وساقوا العير بما فيه حتى قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فضجت قريش وقالوا قد استحل محمد الشهر الحرام شهر يأمن فيه الخائف فيسفك فيه الدماء والمسلمون أيضا قد استبعدوا ذلك فقال عليه الصلاة والسلام انى ما أمرتكم بالقتال فى الشهر الحرام وقال عبد الله بن جحش يارسول الله انا قتلنا ابن الحضرمى ثم أمسينا فنظرنا الى هلال رجب فلا ندرى أفى رجب أصبناه أم فى جمادى فوقف رسول الله صلى الله عليه وسلم العير والاسارى فنزلت هذه الآية فاخذ رسول الله عليه الصلاة والسلام الغنيمة وعلى هذا التقدير فالاظهر ان هذا السؤال انما صدر عن المسلمين لوجوه (أحدها) ان أكثر الحاضرين عند رسول الله صلى الله وسلم كانوا مسلمين (وثانيها) أن ما قبل هذه الآية وما بعدها خطاب مع المسلمين أما ما قبل هذه الآية فقوله أم حسبتم أن تدخلوا الجنة وهو خطاب مع المسلمين وقوله يسئلونك ماذا ينفقون حكاية عنهم وأما ما بعد هذه الآية فكذلك وهو قوله يسئلونك عن الخمر والميسر ويسئلونك عن اليتامى (وثالثها) روى سعيد بن جبير عن ابن عباس أنه قال ما رأيت قوما كانوا خيرا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ما سألوه الاعن ثلاث عشرة مسئلة حتى قبض كلهن فى القرآن منها يسئلونك عن الشهر الحرام (والقول الثانى) ان هذا السؤال كان من الكفار قالوا سألوا الرسول عليه الصلاة والسلام عن القتال فى الشهر الحرام حتى لو أخبرهم بأنه حلال فتكوا به واستحلوا قتاله فيه فأنزل الله تعالى هذه الآية يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه أى يسئلونك عن قتال فى الشهر الحرام قل قتال فيه كبير ولكن الصد عن سبيل الله وعن المسجد الحرام والكفر به أكبر من ذلك القتال ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم فبين تعالى ان غرضهم من هذا

العير والاسارى وعن ابن عباس رضى الله عنه لما نزلت أخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الغنيمة والمعنى يسألك الكفار أو المسلمون عن القتال فى الشهر الحرام على أن قوله عز وجل

السؤال أن يقاتلوا المسلمين ثم أنزل الله تعالى بعده قوله الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فصرح فى هذه الآية بأن القتال على سبيل الدفع جائز (المسئلة الثانية) قوله تعالى قتال فيه خفض على البدل من الشهر الحرام وهذا يسمى بدل الاشتمال كقولك أعجبنى زيد علمه ونفعنى زيد كلامه وسرق زيد ماله وسلب زيد ثوبه قال تعالى قتل أصحاب الاخدود النار ذات الوقود وقال بعضهم الخفض فى قتال على تكرير العامل والتقدير يسألونك عن الشهر الحرام عن قتال فيه وهكذا هو فى قراءة ابن مسعود والربيع ونظيره قوله تعالى للذين استضعفوا لمن آمن منهم وقرأ عكرمة قتل فيه أما قوله تعالى قل قتال فيه كبير ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قتال فيه مبتدأ وكبير خبره وقوله قتال وان كان نكرة الا أنه تخصص بقوله فيه فحسن جعله مبتدأ والمراد من قوله كبير أى عظيم مستنكر كما يسمى الذنب العظيم كبيرة قال تعالى كبرت كلمة تخرج من أفواههم فان قيل لم نكر القتال فى قوله تعالى قتال فيه ومن حق النكرة اذا تكررت أن تجئ باللام حتى يكون المذكور الثانى هو الاول لانه لو لم يكن كذلك كان المذكور الثانى غير الاول كما فى قوله تعالى ان مع العسر يسرا قلنا نعم ما ذكرتم أن اللفظ اذا تكرر وكانا نكرتين كان المراد بالثانى اذن غير الاول والقوم أرادوا بقولهم يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه ذلك القتال المعين الذى أقدم عليه عبد الله بن جحش فقال تعالى قل قتال فيه كبير وفيه تنبيه على ان القتال الذى يكون كبيرا ليس هو هذا القتال الذى سألتم عنه بل هو قتال آخر لان هذا القتال كان الغرض به نصرة الاسلام واذلال الكفر فكيف يكون هذا من الكبائر انما القتال الكبير هو الذى يكون الغرض فيه هدم الاسلام وتقوية الكفر فكان اختيار التنكير فى اللفظين لاجل هذه الدقيقة الا أنه تعالى ما صرح بهذا الكلام لئلا تضيق قلوبهم بل أبهم الكلام بحيث يكون ظاهره كالموهم لما أرادوه وباطنه يكون موافقا للحق وهذا انما حصل بان ذكر هذين اللفظين على سبيل التنكير ولو أنه وقع التعبير عنهما أو عن أحدهما بلفظ التعريف لبطلت هذه الفائدة الجليلة فسبحان من له تحت كل كلمة من كلمات هذا الكتاب سر لطيف لا يهتدى اليه الا أولو الالباب (المسئلة الثانية) اتفق الجمهور على ان حكم هذه الآية حرمة القتال فى الشهر الحرام ثم اختلفوا أن ذلك الحكم هل بقى أم نسخ فنقل عن ابن جريج أنه قال حلف لى عطاء بالله انه لا يحل للناس الغزو فى الحرم ولا فى الاشهر الحرم الا على سبيل الدفع روى جابر قال لم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم يغزو فى الشهر الحرام الا ان يغزى وسئل سعيد بن المسيب هل يصلح للمسلمين أن يقاتلوا الكفار فى الشهر الحرام قال نعم قال أبو عبيد والناس بالثغور اليوم جميعا على هذا القول يرون الغزو مباحا فى الشهور كلها ولم أر أحدا من علماء الشام والعراق ينكره عليهم وكذلك أحسب قول أهل الحجاز والحجة فى اباحته قوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وهذه الآية ناسخة لتحريم القتال

(قتال فيه) بدل اشتمال من الشهر وتنكيره لما أن سؤالهم كان عن مطلق القتال الواقع فى الشهر الحرام لا عن القتال المعهود ولذلك لم يقل يسألونك عن القتال فى الشهر الحرام وقرئ عن قتال فيه بتكرير العامل كما فى قوله تعالى للذين استضعفوا لمن آمن منهم وقرئ قتل فيه (قل) فى جوابهم (قتال فيه كبير) جملة من مبتدأ وخبر محلها النصب بقل وانما جاز وقوع قتال مبتدأ مع كونه نكرة لتخصصه اما بالوصف ان تعلق الظرف بمحذوف وقع صفة له أى قتال كائن فيه واما بالعمل ان تعلق به وانما أوثر التنكير احترازا عن توهم التعيين وايذانا بأن المراد مطلق القتال الواقع فيه أى قتال كان عن عطاء انه سئل عن القتال فى الشهر الحرام فحلف بالله ما يحل للناس أن يغزوا فى الحرم ولا فى الشهر الحرام الا أن يقاتلوا فيه وما نسخت وأكثر الاقاويل أنها منسوخة بقوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم

فى الشهر الحرام والذى عندى ان قوله تعالى قل قتال فيه كبير هذا نكرة فى سياق الاثبات فيتناول فردا واحدا ولا يتناول كل الافراد فهذه الآية لا دلالة فيها على تحريم القتال مطلقا فى الشهر الحرام فلا حاجة الى تقدير النسخ فيه أما قوله تعالى وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام واخراج أهله منه أكبر عند الله ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) للنحويين فى هذه الآية وجوه (الاول) قول البصريين وهو الذى اختاره الزجاج ان قوله وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام واخراج أهله منه كلها مرفوعة بالابتداء وخبرها قوله أكبر عند الله والمعنى ان القتال الذى سألتم عنه وان كان كبيرا الا ان هذه الاشياء أكبر منه فاذا لم تمتنعوا عنها فى الشهر الحرام فكيف تعيبون عبد الله بن جحش على ذلك القتال مع ان له فيه عذرا ظاهرا فانه كان يجوز أن يكون ذلك القتل واقعا فى جمادى الآخرة ونظيره قوله تعالى لبنى اسرائيل أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم لم تقولون مالا تفعلون وهذا وجه ظاهر الا أنهم اختلفوا فى الجر فى قوله والمسجد الحرام وذكروا فيه وجهين (أحدهما) أنه عطف على الهاء فى به (والثانى) وهو قول الأكثرين انه عطف على سبيل الله قالوا وهو متأكد بقوله تعالى ان الذين كفروا ويصدون عن سبيل الله والمسجد الحرام واعترضوا على الوجه الاول بأنه لا يجوز العطف على الضمير فانه لا يقال مررت به وعمرو وعلى الثانى بأن على هذا الوجه يكون تقدير الآية صد عن سبيل الله وعن المسجد الحرام فقوله عن المسجد الحرام صلة للصد والصلة والموصول فى حكم الشئ الواحد فايقاع الاجنبى بينهما لا يكون جائزا أجيب عن الاول لم لا يجوز اضمار حرف الجر فيه حتى يكون التقدير وكفر به وبالمسجد الحرام والاضمار فى كلام الله ليس بغريب ثم يتأكد هذا بقراءة حمزة تساءلون به والارحام على سبيل الخفض ولو أن حمزة روى هذه اللغة لكان مقبولا بالاتفاق فاذا قرأ به فى كتاب الله تعالى كان أولى أن يكون مقبولا وأما الاكثرون الذين اختاروا القول الثانى قالوا لاشك أنه يقتضى وقوع الاجنبى بين الصلة والموصول والاصل أنه لا يجوز الا انا تحملناه ههنا لوجهين (الاول) ان الصد عن سبيل الله والكفر به كالشئ الواحد فى المعنى فكأنه لا فصل (والثانى) أن موضع قوله وكفر به عقيب قوله والمسجد الحرام الا انه قدم عليه لفرط العناية كقوله تعالى ولم يكن له كفوًا أحد كان من حق الكلام أن يقال ولم يكن له أحد كفوًا الا أن فرط العناية أوجب تقديمه فكذا ههنا (الوجه الثانى) فى هذه الآية وهو اختيار الفراء وأبى مسلم الاصفهانى ان قوله تعالى والمسجد الحرام عطف بالواو على الشهر الحرام والتقدير يسألونك عن قتال فى الشهر الحرام والمسجد الحرام ثم بعد هذا طريقان (أحدهما) ان قوله قتال فيه مبتدأ وقوله كبير وصد عن سبيل الله وكفر به خبر بعد خبر والتقدير ان قتالا فيه محكوم عليه بأنه كبير وبأنه صد عن سبيل الله وبانه كفر بالله (والطريق الثانى) أن يكون قوله قتال فيه كبير جملة مبتدا وخبر وأما قوله وصد عن سبيل الله فهو مرفوع بالابتداء وكذا

(وصد عن سبيل الله) مبتدأ قد تخصص بالعمل فيما بعده أى ومنع عن الاسلام الموصل للعبد الى الله تعالى (وكفر به) عطف على صد عامل فيما بعده مثله أى وكفر بالله تعالى وحيث كان الصد عن سبيل الله فردا من أفراد الكفر به تعالى لم يقدح العطف المذكور فى حسن عطف قوله تعالى (والمسجد الحرام) على سبيل الله لانه ليس باجنبى محض وقيل هو أيضا معطوف على صد بتقدير المضاف أى وصد المسجد الحرام

(واخراج أهله) وهو النبي صلى الله عليه وسلم والمؤمنون (منه) أي من المسجد الحرام وهو عطف على وكفر به (أكبر عند الله) خبر للاشياء المعدودة أي كبائر السائلين أكبر عند الله مما عنوا بالسؤال وهو مافعلته السرية خطأ وبناء على الظن وأفعل يستوى فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث

قوله وكفر به والخبر محذوف لدلالة ماتقدم عليه والتقدير قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله كبير وكفر به كبير ونظيره قولك زيد منطلق وعمرو وتقديره وعمرو منطلق طعن البصريون فى هذا الجواب فقالوا أما قولكم تقدير الآية يسألونك عن قتال فى المسجد الحرام فهو ضعيف لان السؤال كان واقعا عن القتال فى الشهر الحرام لاعن القتال فى المسجد الحرام وطعنوا فى الوجه الاول بانه يقتضى أن يكون القتال فى الشهر الحرام كفرا بالله وهو خطأ بالاجماع وطعنوا فى الوجه الثانى بأنه لماقال بعد ذلك واخراج أهله منه أكبر أى أكبر من كل ماتقدم فيلزم أن يكون اخراج أهل المسجد من المسجد أكبر عند الله من الكفر وهو خطأ بالاجماع وأقول للفراء أن يجيب عن الاول بانه من الذى أخبركم بانه ماوقع السؤال عن القتال فى المسجد الحرام بل الظاهر أنه وقع لان القوم كانوا مستعظمين للقتال فى الشهر الحرام وفى البلد الحرام وكان أحدهما كالآخر فى القبح عند القوم فالظاهر انهم جمعوهما فى السؤال وقولهم على الوجه الاول يلزم أن يكون القتال فى الشهر الحرام كفرا قلنا يلزم أن يكون قتال فى الشهر الحرام كفرا ونحن نقول به لان النكرة فى الاثبات لاتفيد العموم وعندنا أن قتالا واحدا فى المسجد الحرام كفر ولايلزم أن كل قتال كذلك وقولهم على الوجه الثانى يلزم أن يكون اخراج أهل المسجد منه أكبر من الكفر قلنا المراد من أهل المسجد هم الرسول عليه السلام والصحابة واخراج الرسول من المسجد على سبيل الاذلال لاشك أنه كفر وهو مع كونه كفرا فهو ظلم لانه ايذاء للانسان من غير جرم سابق وعرض لاحق ولاشك ان الشئ الذى يكون ظلما وكفرا أكبر وأقبح عند الله مما يكون كفرا وحده فهذا جملة القول فى تقرير قول الفراء (القول الثالث) فى الآية قوله قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به وجهه ظاهر وهو ان قتالا فيه موصوف بهذه الصفات وأما الخفض فى قوله والمسجد الحرام فهو والقسم الأول الآن الجمهور ما أقاموا لهذا القول وزنا (المسئلة الثانية) أما الصد عن سبيل الله ففيه وجوه (أحدها) أنه صد عن الايمان بالله وبمحمد عليه السلام (وثانيها) صد للمسلمين من أن يهاجروا الى الرسول عليه السلام (وثالثها) صد المسلمين عام الحديبية عن عمرة البيت ولقائل أن يقول الرواية دلت على أن هذه الآية نزلت قبل غزوة بدر فى قصة عبد الله بن جحش وقصة الحديبية كانت بعد غزوة بدر بمدة طويلة ويمكن أن يجاب عنه بان ماكان فى معلوم الله تعالى كان كالواقع وأما الكفر بالله فهو الكفر بكونه مرسلا للرسل مستحقا للعبادة قادرا على البعث وأما قوله والمسجد الحرام فان عطفناه على الضمير فى به كان المعنى وكفر بالمسجد الحرام ومعنى الكفر بالمسجد الحرام هو منع الناس عن الصلاة فيه والطواف به فقد كفروا بما هو السبب فى فضيلته التى بها يتميز عن سائر البقاع ومن قال انه معطوف على سبيل الله كان المعنى وصد عن المسجد الحرام وذلك لانهم صدوا عن المسجد الحرام الطائفين والعاكفين

والركع السجود * وأما قوله تعالى واخراج أهله منه فالمراد أنهم أخرجوا المسلمين من المسجد بل من مكة وانما جعلهم اهلا له اذ كانوا هم القائمين بحقوق البيت كما قال تعالى وألزمهم كلمة التقوى وكانوا أحق بها وأهلها وقال تعالى ومالهم أن لايعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام وما كانوا أولياء، ان أولياؤه الا المتقون فاخبر تعالى أن المشركين خرجوا بشركهم عن ان يكونوا أولياء المسجد ثم انه تعالى بعد ان ذكر هذه الاشياء حكم عليها بانها أكبر أى كل واحد منها أكبر من قتال فى الشهر الحرام وهذا تفريع على قول الزجاج وانما قلنا ان كل واحد من هذه الاشياء أكبر من قتال فى الشهر الحرام لوجهين (أحدهما) أن كل واحد من هذه الاشياء كفر والكفر أعظم من القتل (والثانى) انا ندعى أن كل واحد من هذه الاشياء أكبر من قتال فى الشهر الحرام وهو القتال الذى صدر عن عبد الله بن جحش وهو ما كان قاطعا بوقوع ذلك القتال فى الشهر الحرام وهؤلاء الكفار قاطعون بوقوع هذه الاشياء منهم فى الشهر الحرام فيلزم أن يكون وقوع هذه الاشياء أكبر * أما قوله تعالى والفتنة أكبر من القتل فقد ذكروا فى الفتنة قولين (أحدهما) هى الكفر وهذا القول عليه أكثر المفسرين وهو عندى ضعيف لان على قول الزجاج قد تقدم ذكر ذلك فانه تعالى قال وكفر به أكبر فحمل الفتنة على الكفر يكون تكرارا بل هذا التأويل يستقيم على قول الفراء (والقول الثانى) أن الفتنة هى ما كانوا يفتنون المسلمين عن دينهم تارة بالقاء الشبهات فى قلوبهم وتارة بالتعذيب كفعلهم ببلال وصهيب وعمار بن ياسر وهذا قول محمد بن اسحق وقد ذكرنا أن الفتنة عبارة عن الامتحان يقال فتنت الذهب بالنار اذا أدخلته فيها لتزيل الغش عنه ومنه قوله تعالى انما أموالكم وأولادكم فتنة أى امتحان لكم لانه اذا لزمه انفاق المال فى سبيل الله تفكر فى ولده فصار ذلك مانعا له عن الانفاق وقال تعالى ألم أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لايفتنون أى لايمتحنون فى دينهم بأنواع البلاء وقال وفتناك فتونا وانما هو الامتحان بالبلوى وقال ومن الناس من يقول آمنا بالله فاذا أوذى فى الله جعل فتنة الناس كعذاب الله والمراد به المحنة التى تصيبه من جهة الدين من الكفار وقال ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات ثم لم يتوبوا والمراد أنهم آذوهم وعرضوهم على العذاب ليمتحنوا ثباتهم على دينهم وقال فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ان خفتم أن يفتنكم الذين كفروا وقال ما أنتم عليه بفاتنين الا من هو صال الجحيم وقال فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة أى المحنة فى الدين وقال واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله اليك وقال ربنا لاتجعلنا فتنة للذين كفروا وقال ربنا لاتجعلنا فتنة للقوم الظالمين والمعنى أن يفتنوا بها عن دينهم فيتزين فى أعينهم ماهم فيه من الكفر والظلم وقال فستبصر ويبصرون بأيكم المفتون قيل المفتون المجنون والجنون فتنة اذ هو محنة وعدول عن سبيل أهل السلامة فى العقول فثبت بهذه الآيات أن الفتنة هى الامتحان وانما قلنا ان الفتنة أكبر من القتل لان الفتنة

(والفتنة) اى ما ارتكبوه من الاخراج والشرك وصد الناس عن الاسلام ابتداء وبقاء (أكبر من القتل) أى افظع من قتل الحضرمى (ولا يزالون يقاتلونكم) بيان لاستحكام عداوتهم واصرارهم على الفتنة فى الدين

عن الدين تفضى الى القتل الكثير فى الدنيا والى استحقاق العذاب الدائم فى الآخرة فصح أن الفتنة أكبر من القتل فضلا عن ذلك القتل الذى وقع السؤال عنه وهو قتل ابن الحضرمى روى أنه لما نزلت هذه الآية كتب عبدالله بن جحش صاحب هذه السرية الى مؤمنى مكة اذا عيركم المشركون بالقتال فى الشهر الحرام فعيروهم أنتم بالكفر واخراج رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكة ومنع المؤمنين عن البيت الحرام قال ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم ان استطاعوا والمعنى ظاهر ونظيره قوله تعالى ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم وفيه مسائل (المسئلة الاولى) مازال يفعل كذا ولا يزال يفعل كذا قال الواحدى هذا فعل لا مصدر له ولا يقال منه فاعل ولا مفعول ومثله فى الافعال كثير نحو عسى ليس له مصدر ولا مضارع وكذلك ذر ومافتئ وهلم وهاءوهات وتعال ومعنى لا يزالون أى يدومون على ذلك الفعل لان الزوال يفيد النفى فاذا أدخلت عليه ما كان ذلك نفيا للنفى فيكون دليلا على الثبوت الدائم (المسئلة الثانية) قوله حتى يردوكم عن دينكم أى الى أن يردوكم وقيل المعنى ليردوكم (المسئلة الثالثة) قوله ان استطاعوا استبعاد لاستطاعتهم كقول الرجل لعدوه ان ظفرت بى فلا تبق على وهو واثق بانه لا يظفر به ثم قال تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال الواحدى قوله ومن يرتدد أظهر التضعيف مع الجزم لسكون الحرف الثانى وهو أكثر فى اللغة من الادغام وقوله فيمت هو جزم بالعطف على يرتدد وجوابه فأولئك حبطت أعمالهم (المسئلة الثانية) لما بين تعالى ان غرضهم من تلك المقاتلة هو أن يرتد المسلمون عن دينهم ذكر بعده وعيدا شديدا على الردة فقال ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم فى الدنيا والآخرة واستوجب العذاب الدائم فى النار (المسئلة الثالثة) ظاهر الآية يقتضى أن الارتداد انما يتفرع عليه الاحكام المذكورة اذا مات المرتد على الكفر أما اذا أسلم بعد الردة لم يثبت شئ من هذه الاحكام وقد تفرع على هذه النكتة بحث أصولى وبحث فروعى أما البحث الاصولى فهو أن جماعة من المتكلمين زعموا أن شرط صحة الايمان والكفر حصول الموافاة فالايمان لا يكون ايمانا الا اذا مات المؤمن عليه والكفر لا يكون كفرا الا اذا مات الكافر عليه قالوا لان من كان مؤمنا ثم ارتد والعياذ بالله فلو كان ذلك الايمان الظاهر ايمانا فى الحقيقة لكان قد استحق عليه الثواب الابدى ثم بعد كفره يستحق العقاب الابدى فاما أن يبقى الاستحقاقان وهو محال واما أن يقال ان الطارئ يزيل السابق وهذا محال لوجوه (أحدها) أن المنافاة حاصلة بين السابق والطارئ فليس كون الطارئ مزيلا للسابق أولى من كون السابق دافعا للطارئ بل الثانى أولى لان الدفع أسهل من الرفع (وثانيها) أن المنافاة اذا كانت حاصلة من الجانبين كان شرط طريان الطارئ زوال السابق فلو عللنا زوال السابق بطريان الطارئ لزم الدور وهو محال (وثالثها) أن ثواب الايمان السابق

(حتى يردوكم عن دينكم) الحق الى دينهم الباطل واضافة الدين اليهم لتذكيرتأكد ما بينهما من العلاقة الموجبة لامتناع الافتراق (ان استطاعوا) اشارة الى تصلبهم فى الدين وثبات قدمهم فيه كأنه قيل وأنى لهم ذلك (ومن يرتدد منكم عن دينه) تحذير من الارتداد أى ومن يفعل ذلك باضلالهم واغوائهم (فيمت وهو كافر) بأن لم يرجع الى الاسلام وفيه ترغيب فى الرجوع الى الاسلام بعد الارتداد

وعقاب الكفر الطارئ اما أن يكونا متساويين أو يكون أحدهما أزيد من الآخر فان تساويا وجب أن يتحابط كل واحد منهما بالآخر فحينئذ يبقى المكلف لامن أهل الثواب ولامن أهل العقاب وهو باطل بالاجماع وان ازداد أحدهما على الآخر فلنفرض أن السابق أزيد فعند طريان الطارئ لايزول الامايساويه فحينئذ يزول بعض الاستحقاقات دون البعض مع كونها متساوية فى الماهية فيكون ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو محال أو انفرض أن السابق أقل فحينئذ اما أن يكون الطارئ الزائد يكون جملة أجزائه موثرة فى ازالة السابق فحينئذ يجتمع على الاثر الواحد موثرات مستقلة وهو محال واما أن يكون المؤثر فى ازالة السابق بعض أجزاء الطارئ دون البعض وحينئذ يكون اختصاص ذلك البعض بالمؤثرية ترجيحا للممثل من غير مرجح وهو محال فثبت بماذكرنا أنه اذا كان مؤمنا ثم كفر فذلك الايمان السابق وان كنا نظنه ايمانا الا انه ماكان عند الله ايمانا فظهر أن الموافاة شرط لكون الايمان ايمانا والكفر كفرا وهذا هو الذى دلت الآية عليه فانها دلت على أن شرط كون الردة موجبة لتلك الاحكام أن يموت المرتد على تلك الردة أما البحث الفروعى فهو أن المسلم اذا صلى ثم ارتد ثم أسلم فى الوقت قال الشافعى رحمه الله لااعادة عليه وقال أبو حنيفة رحمه الله لزمه قضاء ماأدى وكذلك الحج حجة الشافعى رضى الله عنه قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم شرط فى حبوط العمل أن يموت وهو كافر وهذا الشخص لم يوجد فى حقه هذا الشرط فوجب أن لايصير عمله محبطا فان قيل هذا معارض بقوله ولو أشركوا لحبط عنهم ماكانوا يعملون وقوله ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله لا يقال حمل المطلق على المقيد واجب لانا نقول ليس هذا من باب المطلق والمقيد فانهم أجمعوا على أن من علق حكما بشرطين وعلقه بشرط أن الحكم ينزل عند أيهما وجد كمن قال لعبده أنت حر اذا جاء يوم الخميس أنت حر اذا جاء يوم الخميس والجمعة لا يبطل واحد منهما بل اذا جاء يوم الخميس عتق ولو كان باعه فجاء يوم الخميس ولم يكن فى ملكه ثم اشتراه ثم جاء يوم الجمعة وهو فى ملكه عتق بالتعليق الاول (والسؤال الثانى) عن التمسك بهذه الآية أن هذه الآية دلت على أن الموت على الردة شرط لمجموع الاحكام المذكورة فى هذه الآية ونحن نقول به فان من جملة هذه الاحكام الخلود فى النار وذلك لايثبت الا مع هذا الشرط وانما الخلاف فى حبط الاعمال وليس فى الآية دلالة على أن الموت على الردة شرط فيه (والجواب) أن هذا من باب المطلق والمقيد لا من باب التعليق بشرط واحد وبشرطين لان التعليق بشرط وبشرطين انما يصح لولم يكن تعليقه بكل واحد منهما مانعا من تعليقه بالآخر وفى مسئلتنا لوجعلنا مجرد الردة مؤثرا فى الحبوط لم يبق للموت على الردة أثر فى الحبوط أصلا فى شئ من الاوقات فعلمنا أن هذا ليس من باب التعليق بشرط وبشرطين بل من باب المطلق والمقيد (وأما السؤال الثانى) فجوابه أن الآية دلت على أن الردة انما توجب الحبوط بشرط الموت على الردة وانما توجب الخلود

(فأولئك) اشارة الى الموصول باعتبار اتصافه بما فى حيز الصلة من الارتداد والموت عليه ومافيه من معنى البعد للاشعار ببعد منزلتهم فى الشر والفساد والجمع للنظر الى المعنى أى أولئك المصرون على الارتداد الى حين الموت (حبطت أعمالهم) الحسنة التى كانوا عملوها فى حالة الاسلام حبوطا لاتلافى له قطعا (فى الدنيا والآخرة) بحيث لم يبق لها حكم من الاحكام الدنيوية والاخروية (وأولئك) الموصوفون بماذكر سابقا ولاحقا من القبائح (أصحاب النار) أى ملابسوها وملازموها (هم فيها خالدون) كدأب سائر الكفرة

فى النار بشرط الموت على الردة وعلى هذا التقدير فذلك السؤال ساقط أما قوله تعالى فأولئك حبطت أعمالهم فى الدنيا والآخرة ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال أهل اللغة أصل الحبط ان تأكل الابل شيئا يضرها فتعظم بطونها فتهلك وفى الحديث وان مما ينبت الربيع مايقتل حبطا أو يلم فسمى بطلان الاعمال بهذا لانه كفساد الشئ بسبب ورود المفسد عليه (المسئلة الثانية) المراد من احباط العمل ليس هو ابطال نفس العمل لان العمل شئ كما وجد فنى وزال واعدام المعدوم محال ثم اختلف المتكلمون فيه فقال المثبتون للاحباط والتكفير المراد منه أن عقاب الردة الحادثة يزيل ثواب الايمان السابق اما بشرط الموازنة على ماهو مذهب أبى هاشم وجمهور المتأخرين من المعتزلة أولا بشرط الموازنة على ماهو مذهب أبى على وقال المنكرون للاحباط بهذا المعنى المراد من الاحباط الوارد فى كتاب الله هو أن المرتد اذا أتى بالردة فتلك الردة عمل محبط لان الآتى بالردة كان يمكنه أن يأتى بدلها بعمل يستحق به ثوابا فاذا لم يأت بذلك العمل الجيد وأتى بدله بهذا العمل الردئ الذى لايستفيد منه نفعا بل يستفيد منه أعظم المضار يقال انه أحبط عمله أى أتى بعمل باطل ليس فيه فائدة بل فيه مضرة ثم قال المنكرون للاحباط هذا الذى ذكرناه فى تفسير الاحباط اما أن يكون حقيقة فى لفظ الاحباط واما أن لايكون فان كان حقيقة فيه وجب المصير اليه وان كان مجازا وجب المصير اليه لماذكرنا الدلائل القاطعة فى مسئلة أن الموافاة شرط فى صحة الايمان على أن القول بان أثر الفعل الحادث يزيل أثر الفعل السابق محال (المسئلة الثالثة) اما حبوط الاعمال فى الدنيا فهو أنه يقتل عند الظفر به ويقاتل الى أن يظفر به ولايستحق من المؤمنين موالاة ولانصرا ولاثناء حسنا وتبين زوجته منه ولايستحق الميراث من المسلمين ويجوز أن يكون المعنى فى قوله حبطت أعمالهم فى الدنيا أن مايريدونه بعد الردة من الاضرار بالمسلمين ومكايدتهم بالانتقال عن دينهم يبطل كله فلا يحصلون منه على شئ لاعزاز الله الاسلام بانصاره فتكون الاعمال على هذا التأويل مايعملونه بعد الردة وأما حبوط أعمالهم فى الآخرة فعند القائلين بالاحباط معناه ان هذه الردة تبطل استحقاقهم للثواب الذى استحقوه بأعمالهم السالفة وعند المنكرين لذلك معناه أنهم لايستفيدون من تلك الردة ثوابا ونفعا فى الآخرة بل يستفيدون منها أعظم المضار ثم بين كيفية تلك المضرة فقال تعالى وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون * قوله عز وجل (ان الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا فى سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم) فى الآية مسئلتان (المسئلة الاولى) فى تعلق هذه الاية بما قبلها وجهان (الاول) أن عبد الله بن جحش قال يارسول الله هب أنه لاعقاب علينا فيما فعلنا فهل نطمع منه أجرا وثوابا فنزلت هذه الآية لان عبد الله كان مؤمنا وكان مهاجرا وكان بسبب هذه المقاتلة مجاهدا (والثانى) أنه تعالى لما أوجب الجهاد من قبل بقوله كتب عليكم القتال وهو كره لكم وبين ان تركه سبب للوعيد أتبع ذلك بذكر من يقوم به

(ان الذين آمنوا) نزلت فى أصحاب السرية لما ظن بهم أنهم ان سلموا من الاثم فلا أجر لهم (والذين هاجروا وجاهدوا فى سبيل الله) كرر الموصول مع أن المراد بهما واحد لتفخيم شأن الهجرة والجهاد فكأنهما مستقلان فى تحقيق الرجاء (أولئك) المنعوتون بالنعوت الجليلة المذكورة (يرجون) بما لهم من مبادى الفوز (رحمة الله) أى ثوابه أثبت لهم الرجاء دون الفوز بالمرجو للايذان بأنهم عالمون بأن العمل غير موجب للاجر وانما هو على طريق التفضل منه سبحانه لا لان فى فوزهم اشتباها (والله غفور) مبالغ فى مغفرة ما فرط من عباده خطأ (رحيم) يجزل لهم الاجر والثواب والجملة اعتراض محقق لمضمون ماقبلها

فقال ان الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا فى سبيل الله ولايكاد يوجد وعيد الا ويعقبه وعد (المسئلة الثانية) هاجروا أى فارقوا أوطانهم وعشائرهم وأصله من الهجر الذى هو ضد الوصل ومنه قيل للكلام القبيح هجر لانه مماينبغى أن يهجر والهاجرة وقت يهجر فيه العمل والمهاجرة مفاعلة من الهجرة وجاز أن يكون المراد منه أن الاحباب والاقارب هجروه بسبب هذا الدين وهو أيضا هجرهم بهذا السبب فكان ذلك مهاجرة وأما المجاهدة فأصلها من الجهد الذى هو المشقة ويجوز أن يكون معنى المجاهدة أن يضم جهده الى جهد آخر فى نصرة دين الله كما أن المساعدة عبارة عن ضم الرجل ساعده الى ساعد آخر ليحصل التأييد والقوة ويجوز أن يكون المراد من المجاهدة بذل الجهد فى قتال العدو وعند فعل العدو مثل ذلك فتصير مفاعلة ثم قال تعالى أولئك يرجون رحمة الله وفيه قولان (الاول) أن المراد منه الرجاء وهو عبارة عن ظن المنافع التى يتوقعها وأراد تعالى فى هذا الموضع أنهم يطمعون فى ثواب الله وذلك لان عبد الله بن جحش ما كان قاطعا بالفوز والثواب فى عمله بل كان يتوقعه ويرجوه فان قيل لم جعل الوعد معلقا بالرجاء ولم يقطع به كما فى سائر الآيات قلنا (الجواب) من وجوه (أحدها) أن مذهبنا ان الثواب على الايمان والعمل غير واجب عقلا بل بحكم الوعد فلذلك علقه بالرجاء (وثانيها) هب أنه واجب عقلا بحكم الوعد ولكنه تعلق بأن لا يكفر بعد ذلك وهذا الشرط مشكوك فيه لا متيقن فلاجرم كان الحاصل هو الرجاء لا القطع (وثالثها) أن المذكور ههنا هو الايمان والهجرة والجهاد فى سبيل الله ولابد للانسان مع ذلك من سائر الاعمال وهو أن يرجو أن يوفقه الله لها كما وفقه لهذه الثلاثة فلاجرم علقه على الرجاء (ورابعها) ليس المراد من الآية ان الله شكك العبد فى هذه المغفرة بل المراد وصفهم بأنهم يفارقون الدنيا مع الهجرة والجهاد مستقصرين أنفسهم فى حق الله تعالى يرون أنهم لم يعبدوه حق عبادته ولم يقضوا ما يلزمهم فى نصرة دينه فيقدمون على الله مع الخوف والرجاء كما قال والذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة أنهم الى ربهم راجعون (القول الثانى) أن المراد من الرجاء القطع واليقين فى أصل الثواب والظن انما دخل فى كميته وفى وقته وفيه وجوه قررناها فى تفسير قوله تعالى الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم ثم قال تعالى والله غفور رحيم أى ان الله تعالى يحقق لهم رجاءهم اذا ماتوا على الايمان والعمل الصالح وأنه غفور رحيم غفر لعبد الله بن جحش وأصحابه مالم يعلموا ورحمهم (الحكم الثالث) ✻ قوله عز وجل (يسئلونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس واثمهما أكبر من نفعهما) اعلم أن قوله يسئلونك عن الخمر والميسر ليس فيه بيان أنهم عن أى شئ سألوا فانه يحتمل أنهم سألوا عن حقيقته وماهيته ويحتمل أنهم سألوا عن حل الانتفاع به ويحتمل انهم سألوا عن حل شربه وحرمته الا أنه تعالى لما أجاب بذكر الحرمة دل تخصيص الجواب على أن ذلك السؤال كان واقعا عن الحل والحرمة وفى الآية مسائل (المسئلة الاولى) قالوا نزلت فى الخمر أربع آيات نزل بمكة

والاعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا فطفق المسلمون يشربونها ثم ان عمرو معاذا ونفرا من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين قالوا أفتنا يا رسول الله فى الخمر فانها مذهبة للعقل فنزلت هذه الآية فشربها قوم وتركها آخرون ثم دعا عبد الرحمن ابن عوف ناسا منهم فشربوا فسكروا فأم أحدهم فقرأ قل يا أيها الكافرون أعبد ما تعبدون فنزلت لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى الآية فقل من يشربها ثم دعا عتبان بن مالك سعد بن أبى وقاص فى نفر فلما سكروا افتخروا وتناشدوا حتى أنشد سعد شعرا فيه هجاء الانصار فضربه انصارى بلحى بعير فشجه موضحة فشكا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اللهم بين لنا فى الخمر بيانا شافيا فنزلت انما الخمر والميسر الى قوله تعالى فهل أنتم منتهون فقال عمر رضى الله عنه انتهينا يارب

قوله تعالى ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا وكان المسلمون يشربونها وهى حلال لهم ثم ان عمر ومعاذا ونفرا من الصحابة قالوا يارسول الله أفتنا فى الخمر فانها مذهبة للعقل مسلبة للمال فنزل فيها قوله تعالى قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس فشربها قوم وتركها آخرون ثم دعا عبد الرحمن بن عوف ناسا منهم فشربوا وسكروا فقام بعضهم يصلى فقرأ قل ياأيها الكافرون اعبد ماتعبدون فنزلت لاتقربوا الصلاة وأنتم سكارى فقل من شربها ثم اجتمع قوم من الانصار وفيهم سعد بن أبى وقاص فلما سكروا افتخروا وتناشدوا الاشعار حتى أنشد سعد شعرا فيه هجاء للانصار فضربه أنصارى بلحى بعير فشجه شجة موضحة فشكا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عمر اللهم بين لنا فى الخمر بيانا شافيا فنزل انما الخمر والميسر الى قوله فهل أنتم منتهون فقال عمر انتهينا يارب قال القفال رحمه الله والحكمة فى وقوع التحريم على هذا الترتيب أن الله تعالى علم أن القوم قد كانوا ألفوا شرب الخمر وكان انتفاعهم بذلك كثيرا فعلم أنه لو منعهم دفعة واحدة لشق ذلك عليهم فلاجرم استعمل فى التحريم هذا التدريج وهذا الرفق ومن الناس من قال بان الله حرم الخمر والميسر بهذه الآية ثم نزل قوله تعالى لاتقربوا الصلاة وأنتم سكارى فاقتضى ذلك تحريم شرب الخمر وقت الصلاة لان شارب الخمر لايمكنه أن يصلى الامع السكر فكان المنع من ذلك منعا من الشرب ضمنا ثم نزلت آية المائدة فكانت فى غاية القوة فى التحريم وعن الربيع بن أنس أن هذه الآية نزلت بعد تحريم الخمر (المسئلة الثانية) اعلم أن عندنا أن هذه الآية دالة على تحريم الخمر فنفتقر الى بيان أن الخمر ماهو ثم الى بيان أن هذه الآية دالة على تحريم شرب الخمر (أما المقام الاول) فى بيان أن الخمر ماهو وقال الشافعى رحمه الله كل شراب مسكر فهو خمر وقال أبو حنيفة الخمر عبارة عن عصير العنب الشديد الذى قذف بالزبد حجة الشافعى على قوله وجوه (أحدها) ماروى أبو داود فى سننه عن الشعبى عن ابن عمر رضى الله عنهما قال نزل تحريم الخمر يوم نزل وهى من خمسة من العنب والتمر والحنطة والشعير والذرة والخمر ماخامر العقل وجه الاستدلال به من ثلاثة أوجه (أحدها) أن عمر رضى الله عنه أخبر أن الخمر حرمت يوم حرمت وهى تتخذ من الحنطة والشعير كما أنها كانت تتخذ من العنب والتمر وهذا يدل على أنهم كانوا يسمونها كلها خمرا (وثانيها) أنه قال حرمت الخمر يوم حرمت وهى تتخذ من هذه الاشياء الخمسة وهذا كالتصريح بأن تحريم الخمر يتناول تحريم هذه الانواع الخمسة (وثالثها) أن عمر رضى الله عنه ألحق بها كل ماخامر العقل من شراب ولاشك ان عمر كان عالما باللغة وروايته أن الخمر اسم لكل ماخامر العقل فغيره (الحجة الثانية) روى أبو داود عن النعمان ابن بشير رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان من العنب خمرا وان من التمر خمرا وان من العسل خمرا وان من البر خمرا وان من الشعير خمرا والاستدلال به من وجهين (أحدهما) أن هذا صريح فى أن هذه الاشياء داخلة تحت اسم الخمر فتكون

في بحر ثم جف فنبت فيه الكلأ لم أرعه وعن ابن عمر رضى الله عنهما لو أدخلت أصبعى فيها لم تتبعنى وهذا هو الايمان والتقى حقا رضوان الله تعالى عليهم أجمعين والخمر مصدر خمره أى ستره سمى به من عصير العنب ماغلى واشتد وقذف بالزبد لتغطيتها العقل والتميز كأنها نفس الستر كما سميت سكرا لانها تسكرهما أى تحجزهما والميسر مصدر ميمى من يسر كالموعد والمرجع يقال يسرته اذا قرته واشتقاقه اما من اليسر لانه أخذ المال بيسر من غير كد وتعب واما من اليسار لانه سلب له وصفته انه كانت لهم عشرة أقداح هى الازلام والاقلام الفذ والتوأم والرقيب والحلس والنافس والمسبل والمعلى والمنيح والسفيح والوغد لكل منها نصيب معلوم من جزور ينحرونها ويجزؤنها عشرة أجزاء وقيل ثمانية وعشرين الا الثلاثة هى المنيح والسفيح والوغد للفذ سهم وللتوأم سهمان وللرقيب ثلاثة وللحلس أربعة وللنافس خمسة وللمسبل ستة وللمعلى سبعة يجعلونها فى الربابة وهى خريطة ويضعونها

داخلة تحت الآية الدالة على تحريم الخمر (والثانى) أنه ليس مقصود الشارع تعليم اللغات فوجب أن يكون مراده من ذلك بيان أن الحكم الثابت فى الخمر ثابت فيها والحكم المشهور الذى اختص به الخمر هو حرمة الشرب فوجب أن يكون ثابتا فى هذه الاشربة قال الخطابى رحمه الله وتخصيص الخمر بهذه الاشياء الخمسة ليس لاجل أن الخمر لا يكون الا من هذه الخمسة باعيانها وانما جرى ذكرها خصوصا لكونها معهودة فى ذلك الزمان فكل ماكان فى معناها من ذرة أو سلت أو عصارة شجرة فحكمها حكم هذه الخمسة كما أن تخصيص الاشياء الستة بالذكر فى خبر الربا لا يمنع من ثبوت حكم الربا فى غيرها (الحجة الثالثة) روى أبو داود أيضا عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل مسكر خمر وكل مسكر حرام قال الخطابى قوله عليه السلام كل مسكر خمر دل على وجهين (أحدهما) أن الخمر اسم لكل ما وجد منه السكر من الاشربة كلها والمقصود منه أن الآية لما دلت على تحريم الخمر وكان مسمى الخمر مجهولا للقوم حسن من الشارع أن يقول مراد الله تعالى من هذه اللفظة هذا اما على سبيل أن هذا هو مسماه فى اللغة العربية أو على سبيل أن يضع اسما شرعيا على سبيل الاحداث كما فى الصلاة والصوم وغيرهما والوجه الآخر أن يكون معناه أنه كالخمر فى الحرمة وذلك لان قوله هذا خمر فحقيقة هذا اللفظ يفيد كونه فى نفسه خمرا فان قام دليل على أن ذلك ممتنع وجب حمله مجازا على المشابهة فى الحكم الذى هو خاصية ذلك الشئ (الحجة الرابعة) روى أبو داود عن عايشة رضى الله عنها أنها قالت سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن البتع فقال كل شراب أسكر فهو حرام قال الخطابى البتع شراب يتخذ من العسل وفيه ابطال كل تأويل يذكره اصحاب تحليل الانبذة وافساد لقول من قال ان القليل من المسكر مباح لانه عليه السلام سئل عن نوع واحد من الانبذة فاجاب عنه بتحريم الجنس فيدخل فيه القليل والكثير منها ولو كان هناك تفصيل فى شئ من أنواعه ومقاديره لذكره ولم يهمله (الحجة الخامسة) روى أبو داود عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أسكر كثيره فقليله حرام (الحجة السادسة) روى أيضا عن القاسم عن عائشة قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كل مسكر حرام وما أسكر منه الفرق فملء الكف منه حرام قال الخطابى الفرق مكيال يسع ستة عشر رطلا وفيه أبين البيان أن الحرمة شاملة لجميع أجزاء الشراب (الحجة السابعة) روى أيضا أبو داود عن شهر بن حوشب عن أم سلمة قالت نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كل مسكر ومفتر قال الخطابى المفتر كل شراب يورث الفتور والخدر فى الاعضاء وهذا لا شك أنه متناول لجميع أنواع الاشربة فهذه الاحاديث كلها دالة على أن كل مسكر فهو خمر وهو حرام (النوع الثانى) من الدلائل على أن كل مسكر خمر التمسك بالاشتقاقات قال أهل اللغة أصل هذا الحرف التغطية سمى الخمار خمارا لانه يغطى رأس المرأة والخمر ما واراك من شجر وغيره من وهدة وأكمة وخمرت رأس الاناء أى غطيته

غلى يدى عدل ثم يجلجلها ويدخل يده فيخرج باسم رجل رجل قدحا قدحا فمن خرج له قدح من ذوات الانصباء أخذ النصيب المعين لها ومن خرج له من تلك الثلاثة غرم ثمن الجزور مع حرماته وكانوا يدفعون تلك الانصباء الى الفقراء ولا يأكلون منها ويفتخرون بذلك ويذمون من لا يدخل فيه ويسمونه البرم وفى حكمه جميع أنواع القمار من النرد والشطرنج وغيرهما وعن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال اياكم وهاتين اللعبتين المشؤمتين فانهما مياسر العجم وعن على كرم الله وجهه أن النرد والشطرنج من الميسر وعن ابن سيرين كل شئ فيه خطر فهو من الميسر والمعنى يسئلونك عن حكمهما وعما فى تعاطيهما (قل فيهما اثم كبير) أى فى تعاطيهما ذلك لما أن الاول مسلبة للعقول التى هى قطب الدين والدنيا مع كون كل منهما متلفة للاموال (ومنافع للناس) من كسب الطرب واللذة ومصاحبة الفتيان وتشجيع الجبان وتقوية الطبيعة وقرئ اثم كثير بالمثلثة وفى تقديم بيان اثمه ووصفه بالكبر وتأخير ذكر منافعه مع تخصيصها بالناس من الدلالة على غلبة الاول ما لا يخفى على ما نطق به قوله تعالى (واثمهما أكبر من نفعهما) أى المفاسد المترتبة على تعاطيهما أعظم من الفوائد المترتبة عليه وقرئ أقرب من نفعهما

والخامر هو الذى يكتم شهادته قال ابن الانبارى سميت خمرا لانها تخامر العقل أى تخالطه يقال خامره الداء اذا خالطه وأنشد لكثير ٭ هنيئا مريئا غير داء مخامر ٭ ويقال خامر السقام كبده وهذا الذى ذكره راجع الى الاول لان الشئ اذا خالط الشئ صار بمنزلة الساتر له فهذه الاشتقاقات دالة على أن الخمر ما يكون ساترا للعقل كما سميت مسكرا لانها تسكر العقل أى تحجزه وكأنها سميت بالمصدر من خمره خمرا اذا ستره للمبالغة ويرجع حاصله الى أن الخمر هو السكر لان السكر يغطى العقل ويمنع من وصول نوره الى الاعضاء فهذه الاشتقاقات من أقوى الدلائل على أن مسمى الخمر هو المسكر فكيف اذا انضافت الاحاديث الكثيرة اليه لا يقال هذا اثبات للغة بالقياس وهو غير جائز لانا نقول ليس هذا اثباتا للغة بالقياس بل هو تعيين المسمى بواسطة هذه الاشتقاقات كما أن أصحاب أبى حنيفة رحمهم الله يقولون ان مسمى النكاح هو الوطء ويثبتونه بالاشتقاقات ومسمى الصوم هو الامساك ويثبتونه بالاشتقاقات (النوع الثالث) من الدلائل الدالة على أن الخمر هو المسكر أن الامة مجمعة على أن الآيات الواردة فى الخمر ثلاثة اثنان منها وردا بلفظ الخمر (احداهما) هذه الآية (والثانية) آية المائدة (والثالثة) وردت فى السكر وهو قوله لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى وهذا يدل على أن المراد من الخمر هو المسكر (النوع الرابع) من الحجة أن سبب تحريم الخمر هو أن عمر ومعاذا قالا يارسول الله ان الخمر مسلبة للعقل مذهبة للمال فبين لنا فيه فهما انما طلبا الفتوى من الله ورسوله بسبب كون الخمر مذهبة للعقل فوجب أن يكون كل ما كان مساويا للخمر فى هذا المعنى اما أن يكون خمرا واما أن يكون مساويا للخمر فى هذا الحكم (النوع الخامس) من الحجة أن الله علل تحريم الخمر بقوله تعالى انما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة ولا شك أن هذه الافعال معللة بالسكر وهذا التعليل يقينى فعلى هذا تكون هذه الآية نصا فى أن حرمة الخمر معللة بكونها مسكرة فاما أن يجب القطع بان كل مسكر خمر أو أن لم يكن كذلك فلا بد من ثبوت هذا الحكم فى كل مسكر وكل من أنصف وترك العناد علم أن هذه الوجوه ظاهرة جلية فى اثبات هذا المطلوب حجة أبى حنيفة رحمه الله من وجوه (أحدها) قوله تعالى ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا من الله تعالى علينا باتخاذ السكر والرزق الحسن وما نحن فيه سكر ورزق حسن فوجب أن يكون مباحا لان المنة لا تكون الا بالمباح (والحجة الثانية) ما روى ابن عباس أنه عليه السلام أتى السقاية عام حجة الوداع فاستند اليها وقال اسقونى فقال العباس ألا أسقيك مما ننبذه فى بيوتنا فقال ما تسقى الناس فجاءه بقدح من نبيذ فشمه فقطب وجهه ورده فقال العباس يارسول الله أفسدت على أهل مكة شرابهم فقال ردوا على القدح فردوه عليه فدعا بماء من زمزم وصب عليه وشرب وقال اذا اغتلمت عليكم هذه الاشربة فاقطعوا متنها بالماء وجه الاستدلال به أن التقطيب لا يكون الا من الشديد ولان المزج

بالماء كان لقطع الشدة بالنص ولان اغتلام الشراب شدته كاغتلام البعير سكره (الحجة الثالثة) التمسك بآثار الصحابة (والجواب عن الاول) أن قوله تعالى تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا نكرة فى الاثبات فلم قلتم ان ذلك السكر والرزق الحسن هو هذا النبيذ ثم أجمع المفسرون على ان تلك الآية كانت نازلة قبل هذه الآيات الثلاث الدالة على تحريم الخمر فكانت هذه الثلاثة اما ناسخة أو مخصصة لها وأما الحديث فلعل ذلك النبيذ كان ماء نبذت تمرات فيه لتذهب الملوحة فتغير طعم الماء قليلا الى الحموضة وطبعه عليه السلام كان فى غاية اللطافة فلم يحتمل طبعه الكريم ذلك الطعم فلذلك قطب وجهه وايضا كان المراد بصب الماء فيه ازالة ذلك القدر من الحموضة أو الرائحة وبالجملة فكل عاقل يعلم أن الاعراض عن تلك الدلائل التى ذكرناها بهذا القدر من الاستدلال الضعيف غير جائز وأما آثار الصحابة فهى متدافعة متعارضة فوجب تركها والرجوع الى ظاهر كتاب الله وسنة الرسول عليه السلام فهذا هو الكلام فى حقيقة الخمر (المقام الثانى) فى بيان أن هذه الآية دالة على تحريم الخمر وبيانه من وجوه (الاول) أن الآية دالة على ان الخمر مشتملة على الاثم والاثم حرام لقوله تعالى قل انما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغى فكان مجموع هاتين الآيتين دليلا على تحريم الخمر (الثانى) أن الاثم قد يراد به العقاب وقد يراد به ما يستحق به العقاب من الذنوب وأيهما كان فلا يصح أن يوصف به الا المحرم (الثالث) أنه تعالى قال واثمهما أكبر من نفعهما صرح برجحان الاثم والعقاب وذلك يوجب التحريم فان قيل الآية لا تدل على ان شرب الخمر اثم بل تدل على ان فيه اثما فهب أن ذلك الاثم حرام فلم قلتم ان شرب الخمر لما حصل فيه ذلك الاثم وجب أن يكون حراما قلنا لان السؤال كان واقعا عن مطلق الخمر فلما بين تعالى أن فيه اثما كان المراد أن ذلك الاثم لازم له على جميع التقديرات فكان شرب الخمر مستلزما لهذه الملازمة المحرمة ومستلزم المحرم محرم فوجب أن يكون الشرب محرما ومنهم من قال هذه الآية لا تدل على حرمة الخمر واحتج عليه بوجوه (أحدها) انه تعالى اثبت فيها منافع للناس والمحرم لا يكون فيه منفعة (والثانى) لو دلت هذه الآية على حرمتها فلم يقنعوا بها حتى نزلت آية المائدة وآية تحريم الصلاة (الثالث) أنه تعالى أخبر أن فيهما اثما كبيرا فمقتضاه أن ذلك الاثم الكبير يكون حاصلا ماداما موجودين فلو كان ذلك الاثم الكبير سببا لحرمتها لوجب القول بثبوت حرمتها فى سائر الشرائع (والجواب عن الاول) ان حصول النفع العاجل فيه فى الدنيا لا يمنع كونه محرما ومتى كان كذلك لم يكن حصول النفع فيهما مانعا من حرمتهما لان صدق الخاص يوجب صدق العام (والجواب عن الثانى) انا روينا عن ابن عباس أنها نزلت فى تحريم الخمر والتوقف الذى ذكرته غير مروى عنهم وقد يجوز أن يطلب الكبار من الصحابة نزول ما هو آكد من هذه الآية فى التحريم كما التمس ابراهيم صلوات الله عليه مشاهدة احياء الموتى ليزداد سكونا وطمأنينة (والجواب عن الثالث) أن قوله فيهما اثم

كبير اخبار عن الحال لا عن الماضي وعندنا أن الله تعالى علم أن شرب الخمر مفسدة لهم في ذلك الزمان وعلم أنه ماكان مفسدة للذين كانوا قبل هذه الامة فهذا تمام الكلام في هذا الباب (المسئلة الثالثة) في حقيقة الميسر فنقول الميسر القمار مصدر من يسر كالموعد والمرجع من فعلهما يقال يسرته اذا قمرته واختلفوا في اشتقاقه على وجوه (أحدها) قال مقاتل اشتقاقه من اليسر لانه أخذ لمال الرجل بيسر وسهولة من غير كد ولا تعب كانوا يقولون يسروا لنا ثمن الجزور أو من اليسار لانه سبب يساره وعن ابن عباس كان الرجل في الجاهلية يخاطر على أهله وماله (وثانيها) قال ابن قتيبة الميسر من التجزئة والاقتسام يقال يسروا الشئ اى اقتسموه فالجزور نفسه يسمى ميسرا لانه يجزأ أجزاء فكانه موضع التجزئة والياسر الجازر لانه يجزئ لحم الجزور ثم يقال للضارب بالقداح والمتقامرين على الجزور انهم ياسرون لانهم بسبب ذلك الفعل يجزؤن لحم الجزور (وثالثها) قال الواحدي انه من قولهم يسر لي هذا الشئ ييسر يسرا وميسرا اذا وجب والياسر الواجب بسبب القداح هذا هو الكلام في اشتقاق هذه اللفظة وأما صفة الميسر فقال صاحب الكشاف كانت لهم عشرة قداح وهي الازلام والاقلام الفذ والتوأم والرقيب والحلس بفتح الحاء وكسر اللام وقيل بكسر الحاء وسكون اللام والمسبل والمعلى والنافس والمنيح والسفيح والوغد لكل واحد منها نصيب معلوم من جزور ينحرونها ويجزؤنها عشرة أجزاء وقيل ثمانية وعشرين جزأ الاثلاثة وهي المنيح والسفيح والوغد ولبعضهم في هذا المعنى شعر

لي في الدنيا سهام * ليس فيهن ربيح * وأساميهن وغد * وسفيح ومنيح

فللفذ سهم وللتوأم سهمان وللرقيب ثلاثة وللحلس أربعة وللنافس خمسة وللمسبل ستة وللمعلى سبعة يجعلونها في الربابة وهي الخريطة ويضعونها على يد عدل ثم يجلجلها ويدخل يده فيخرج باسم رجل رجل قدحا منها فمن خرج له قدح من ذوات الانصباء أخذ النصيب الموسوم به ذلك القدح ومن خرج له قدح لا نصيب له لم يأخذ شيئا وغرم ثمن الجزور كله وكانوا يدفعون تلك الانصباء الى الفقراء ولا يأكلون منها ويفتخرون بذلك ويذمون من لم يدخل فيه ويسمونه البرم (المسئلة الرابعة) اختلفوا في ان الميسر هل هو اسم لذلك القمار المعين او هو اسم لجميع أنواع القمار روى عن النبي صلى الله عليه وسلم اياكم وهاتين الكعبتين فانهما من ميسر العجم وعن ابن سيرين ومجاهد وعطاء كل شئ فيه خطر فهو من الميسر حتى لعب الصبيان بالجوز واما الشطرنج فروى عن علي رضي الله عنه انه قال النرد والشطرنج من الميسر وقال الشافعي رضي الله عنه اذا خلا الشطرنج عن الرهان واللسان عن الطغيان والصلاة عن النسيان لم يكن حراما وهو خارج عن الميسر لان الميسر ما يوجب دفع المال أو أخذ مال وهذا ليس كذلك فلا يكون قمارا ولا ميسرا والله اعلم أما السبق في الخف والحافر فبالاتفاق ليس من الميسر وشرحه مذكور في كتاب السبق والرمي من كتب الفقه

(المسئلة الخامسة) الاثم الكبير فيه أمور (أحدها) ان عقل الانسان أشرف صفاته والخمر عدو العقل وكل من كان عدو الاشرف فهو أخس فيلزم أن يكون شرب الخمر أخس الامور وتقريره ان العقل انما سمى عقلا لانه يجرى مجرى عقال الناقة فان الانسان اذا دعاه طبعه الى فعل قبيح كان عقله مانعا له من الاقدام عليه فاذا شرب الخمر بقى الطبع الداعى الى فعل القبائح خاليا عن العقل المانع منها والتقريب بعد ذلك معلوم ذكر ابن أبى الدنيا أنه مر على سكران وهو يبول فى يده ويمسح به وجهه كهيئة المتوضئ ويقول الحمد لله الذى جعل الاسلام نورا والماء طهورا وعن العباس بن مرداس انه قيل له فى الجاهلية لم لا تشرب الخمر فانها تزيد فى جراءتك فقال ما أنا بآخذ جهلى بيدى فادخله جوفى ولا أرضى أن أصبح سيد قوم وأمسى سفيههم (وثانيها) ما ذكره الله تعالى من ايقاع العداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله وعن الصلاة (وثالثها) ان هذه المعصية من خواصها ان الانسان كلما كان اشتغاله بها أكثر ومواظبته عليها اتم كان الميل اليها أكثر وقوة النفس عليها أقوى بخلاف سائر المعاصى مثل الزانى اذا فعل مرة واحدة فترت رغبته فى ذلك العمل وكلما كان فعله لذلك العمل أكثر كان فتوره أكثر ونفرته أتم بخلاف الشرب فانه كلما كان اقدامه عليه أكثر كان نشاطه أكثر ورغبته فيه أتم فاذا واظب الانسان عليه صار الانسان غرقا فى اللذات البدنية معرضا عن تذكر الآخرة والمعاد حتى يصير من الذين نسوا الله فانساهم أنفسهم وبالجملة فالخمر يزيل العقل واذا زال العقل حصلت القبائح باسرها ولذلك قال عليه الصلاة والسلام الخمر أم الخبائث وأما الميسر فالاثم فيه انه يفضى الى العداوة أيضا لما يجرى بينهم من الشتم والمنازعة وانه أكل مال بالباطل وذلك أيضا يورث العداوة لان صاحبه اذا أخذ ماله مجانا أبغضه جدا وهو أيضا يشغل عن ذكر الله وعن الصلاة وأما المنافع المذكورة فى قوله ومنافع للناس فمنافع الخمر أنهم كانوا يتغالون بها اذا جلبوها من النواحى وكان المشترى اذا ترك المماكسة فى الثمن كانوا يعدون ذلك فضيلة ومكرمة فكان تكثر أرباحهم بذلك السبب ومنها انه يقوى الضعيف ويهضم الطعام ويعين على الباه ويسلى المحزون ويشجع الجبان ويسخى البخيل ويصفى اللون وينعش الحرارة الغريزية ويزيد فى الهمة والاستعلاء ومن منافع الميسر التوسعة على ذوى الحاجة لان من قمر لم يأكل من الجزور وانما كان يفرقه فى المحتاجين وذكر الواقدى ان الواحد منهم كان ربما قمر فى المجلس الواحد مائة بعير فيحصل له مال من غير كد وتعب ثم يصرفه الى المحتاجين فيكتسب منه المدح والثناء (المسئلة السادسة) قرأ حمزة والكسائى كثير بالثاء المنقوطة من فوق والباقون بالباء المنقطة من تحت حجة حمزة والكسائى أن الله وصف انواعا كثيرة من الاثم فى الخمر والميسر وهو قوله انما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر فذكر أعدادا من الذنوب فيهما ولان النبى صلى الله عليه وسلم لعن عشرة بسبب الخمر وذلك يدل على كثرة الاثم فيهما ولان الاثم فى هذه الآية

كالمضاد للمنافع لانه قال فيهما اثم ومنافع وكما ان المنافع أعداد كثيرة فكذا الاثم فصار
التقدير كانه قال فيهما مضار كثيرة ومنافع كثيرة حجة الباقين ان المبالغة فى تعظيم الذنب
انما تكون بالكبر لا بكونه كثيرا يدل عليه قوله تعالى كبائر الاثم و كبائر ما تنهون عنه انه كان
حوبا كبيرا وأيضا القراء اتفقوا على قوله واثمهما أكبر بالباء المنقوطة من تحت وذلك
يرجح ماقلناه (الحكم الرابع) * قوله تعالى (ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو كذلك يبين
الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون فى الدنيا والآخرة) اعلم ان هذا السؤال قد تقدم ذكره
فاجيب عنه بذكر المصرف وأعيد ههنا فاجيب عنه بذكر الكمية قال القفال قد يقول
الرجل لآخر يسأله عن مذهب رجل وخلقه مافلان هذا فيقول هو رجل من مذهبه
كذا ومن خلقه كذا اذا عرفت هذا فنقول كان الناس لما رأوا الله ورسوله يحضان على
الانفاق ويدلان على عظيم ثوابه سألوا عن مقدار ما كلفوا به هل هو كل المال أو بعضه
فاعلمهم الله ان العفو مقبول * وفى الآية مسائل (المسئلة الاولى) قال الواحدى رحمه الله
أصل العفو فى اللغة الزيادة قال تعالى خذ العفو أى الزيادة وقال أيضا حتى عفوا أى
زادوا على ما كانوا عليه من العدد قال القفال العفو ماسهل وتيسر مما يكون فاضلا عن
الكفاية يقال خذ ما عفا لك أى ما تيسر ويشبه أن يكون العفو عن الذنب راجعا الى
التيسير والتسهيل قال عليه الصلاة والسلام عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق فهاتوا
ربع عشر أموالكم معناه التخفيف باسقاط زكاة الخيل والرقيق ويقال أعفى فلان فلانا
بحقه اذا أوصله اليه من غير الحاح فى المطالبة وهو راجع الى التخفيف ويقال أعطاه كذا
عفوا صفوا اذا لم يكدر عليه بالاذى ويقال خذ من الناس ما عفا لك أى ما تيسر ومنه قوله
تعالى خذ العفو أى ما سهل لك من أخلاق الناس ويقال للارض السهلة العفو واذا
كان العفو هو التيسير فالغالب أن ذلك انما يكون فيما يفضل عن حاجة الانسان فى نفسه
وعياله ومن تلزمه مؤنتهم فقول من قال العفو هو الزيادة راجع الى التفسير الذى ذكرناه
وجملة التأويل ان الله تعالى أدب الناس فى الانفاق فقال تعالى لنبيه عليه الصلاة
والسلام وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيرا ان المبذرين كانوا
اخوان الشياطين وقال ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط وقال
والذين اذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وقال صلى الله عليه وسلم اذا كان عند أحدكم شئ
فليبدأ بنفسه ثم بمن يعول وهكذا وهكذا وقال عليه الصلاة والسلام خير الصدقة ما أبقت
غنى ولا يلام على كفاف وعن جابر بن عبد الله قال بينما نحن عند رسول الله صلى الله عليه
وسلم اذ جاءه رجل بمثل البيضة من ذهب فقال يارسول الله خذها صدقة فوالله لا أملك
غيرها فاعرض عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم أتاه من بين يديه فقال هاتها مغضبا
فاخذها منه ثم حذفه بها بحيث لو أصابته لاوجعته ثم قال يأتينى أحدكم بماله لا يملك غيره
ثم يجلس يتكفف الناس انما الصدقة عن ظهر غنى خذها فلا حاجة لنا فيها وعن النبى

(ويسألونك ماذا ينفقون) عطف على يسألونك عن الخمر الخ عطف القصة على القصة أى أى
شئ ينفقونه قيل هو عمرو بن الجموح أيضا سأل أولا من أى جنس ينفق من أجناس الاموال فلما بين جواز الانفاق من جميع الاجناس سأل ثانيا من أى اصنافها ننفق أمن خيارها أم من غيرها وسأل عن مقدار ما ينفقه منه فقيل (قل العفو) بالنصب أى ينفقون العفو أو انفقوا العفو وقرئ بالرفع على ان ما استفهامية وذا موصولة صلتها ينفقون أى الذى ينفقونه العفو قال الواحدى أصل العفو فى اللغة الزيادة وقال القفال العفو ماسهل وتيسر مما فضل من الكفاية وهو قول قتادة وعطاء والسدى وكانت الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين يكسبون المال ويمسكون قدر النفقة ويتصدقون بالفضل وروى أن رجلا أتى النبى صلى الله عليه وسلم ببيضة من ذهب أصابها فى بعض المغانم فقال خذها منى صدقة فاعرض عنه فكرر ذلك مرارا حتى قال عليه
السلام مغضبا هاتها فاخذها فحذفها عليه حذفا لو أصابته لشجته ثم قال يأتى أحدكم بماله كله يتصدق به ويجلس

من معنى البعد للايذان بعلو درجة المشار اليه فى الفضل مع كمال تميزه وانتظامه بسبب ذلك فى سلك الامور المشاهدة والكاف لتأكيد ما أفاده اسم الاشارة من الفخامة وافراد حرف الخطاب مع تعدد المخاطبين باعتبار القبيل أو الفريق أو لعدم القصد الى تعيين المخاطب كما مر ومحله النصب على انه نعت لمصدر محذوف أى مثل ذلك البيان الواضح الذى هو عبارة عما مضى فى أجوبة الاسئلة المارة (يبين الله لكم الآيات) الدالة على الاحكام الشرعية المذكورة لابيانا أدنى منه وقدمر تمام تحقيقه فى قوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا وتبيين الآيات تنزيلها مبينة الفحوى واضحة المدلول لانه تعالى يبينها بعد أن كانت مشتبهة ملتبسة وصيغة الاستقبال لاستحضار الصورة

صلى الله عليه وسلم أنه كان يحبس لاهله قوت سنة وقال الحكماء الفضيلة بين طرفى الافراط والتفريط فالانفاق الكثير هو التبذير والتقليل جدا هو التقتير والعدل هو الفضيلة وهو المراد من قوله تعالى قل العفو ومدار شرع محمد صلى الله عليه وسلم على رعاية هذه الدقيقة فشرع اليهود مبناه على الخشونة التامة وشرع النصارى على المسامحة التامة وشرع محمد صلى الله عليه وسلم متوسط فى كل هذه الامور فلذلك كان أكمل من الكل (المسئلة الثانية) قرأ أبو عمرو العفو بضم الواو والباقون بالنصب فمن رفع جعل ذا بمعنى الذى وينفقون صلته كانه قال ما الذى ينفقون فقال هو العفو ومن نصب كان التقدير ماينفقون وجوابه ينفقون العفو (المسئلة الثالثة) اختلفوا فى أن المراد بهذا الانفاق هو الانفاق الواجب أو التطوع أما القائلون بانه هو الانفاق الواجب فلهم قولان (الاول) قول أبى مسلم يجوز أن يكون العفو هو الزكاة فجاء ذكرها ههنا على سبيل الاجمال وأما تفاصيلها فمذكورة فى السنة (الثانى) ان هذا كان قبل نزول آية الصدقات فالناس كانوا مأمورين بان يأخذوا من مكاسبهم ما يكفيهم فى عامهم ثم ينفقوا الباقى ثم صار هذا منسوخا بآية الزكاة فعلى هذا التقدير تكون الآية منسوخة (القول الثانى) ان المراد من هذا الانفاق هو الانفاق على سبيل التطوع وهو الصدقة واحتج هذا القائل بانه لو كان مفروضا لبين الله تعالى مقداره فلما لم يبين بل فوضه الى رأى المخاطب علمنا انه ليس بفرض وأجيب عنه بانه لا يبعد أن يوجب الله شيئا على سبيل الاجمال ثم يذكر تفصيله وبيانه بطريق آخر * أما قوله كذلك يبين الله لكم الآيات فمعناه أنى بينت لكم الامر فيما سألتم عنه من وجوه الانفاق ومصارفه فهكذا أبين لكم فى مستأنف ايامكم جميع ما تحتاجون اليه وقوله لعلكم تتفكرون فى الدنيا والآخرة فيه وجوه (الاول) قال الحسن فيه تقديم وتأخير والتقدير كذلك يبين الله لكم الآيات فى الدنيا والآخرة لعلكم تتفكرون (والثانى) كذلك يبين الله لكم الآيات فيعرفكم أن الخمر والميسر فيهما منافع فى الدنيا ومضار فى الآخرة فاذا تفكرتم فى احوال الدنيا والآخرة علمتم أنه لابد من ترجيح الآخرة على الدنيا (الثالث) يعرفكم ان انفاق المال فى وجوه الخير لاجل الآخرة وامساكه لاجل الدنيا فتتفكرون فى أمر الدنيا والآخرة وتعلمون انه لابد من ترجيح الآخرة على الدنيا واعلم انه لما أمكن اجراء الكلام على ظاهره كما قررناه فى هذين الوجهين ففرض التقديم والتأخير على ماقاله الحسن يكون عدولا عن الظاهر لا لدليل وانه لا يجوز (الحكم الخامس) * قوله تعالى

(ويسألونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير وان تخالطوهم فاخوانكم والله يعلم المفسد من المصلح ولو شاء الله لأعنتكم ان الله عزيز حكيم) فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) ان أهل الجاهلية كانوا قد اعتادوا الانتفاع باموال اليتامى وربما تزوجوا باليتيمة طمعا فى مالها أو يزوجها من ابن له لئلا يخرج مالها من يده ثم ان الله تعالى انزل قوله ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما انما يأكلون فى بطونهم نارا وأنزل فى الآيات وان خفتم

الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله يستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون أن تنكحوهن والمستضعفين من الولدان وأن تقوموا لليتامى بالقسط وما تفعلوا من خير فان الله كان به عليما وقوله ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي أحسن فعند ذلك ترك القوم مخالطة اليتامى والمقاربة من اموالهم والقيام بامورهم فعند ذلك اختلت مصالح اليتامى وساءت معيشتهم فثقل ذلك على الناس وبقوا متحيرين ان خالطوهم وتولوا أمر أموالهم استعدوا للوعيد الشديد وان تركوهم وأعرضوا عنهم اختلت معيشة اليتامى فتحير القوم عند ذلك ثم ههنا يحتمل انهم سألوا الرسول عن هذه الواقعة ويحتمل أن السؤال كان في قلبهم وأنهم تمنوا ان يبين الله لهم كيفية الحال في هذا الباب فانزل الله تعالى هذه الآية ويروى أنه لما نزلت تلك الآيات اعتزلوا أموال اليتامى واجتنبوا مخالطتهم في كل شئ حتى كان يوضع لليتيم طعام فيفضل منه شئ فيتركونه ولا يأكلونه حتى يفسد وكان صاحب اليتيم يفرد له منزلا وطعاما وشرابا فعظم ذلك على ضعفة المسلمين فقال عبد الله بن رواحة يارسول الله ما لكلنا منازل تسكنها الايتام ولا كلنا يجد طعاما وشرابا يفردهما لليتيم فنزلت هذه الآية (المسئلة الثانية) قوله قل اصلاح لهم خير فيه وجوه (أحدها) قال القاضي هذا الكلام يجمع النظر في صلاح مصالح اليتيم بالتقويم والتأديب وغيرهما لكي ينشأ على علم وأدب وفضل لان هذا الصنع أعظم تاثيرا فيه من اصلاح حاله بالتجارة ويدخل فيه أيضا اصلاح ماله كي لا تأكله النفقة من جهة التجارة ويدخل فيه أيضا معنى قوله تعالى وآتوا اليتامى أموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ومعنى قوله خير يتناول حال المتكفل أي هذا العمل خير له من أن يكون مقصرا في حق اليتيم ويتناول حال اليتيم أيضا أي هذا العمل خير لليتيم من حيث انه يتضمن صلاح نفسه وصلاح ماله فهذه الكلمة جامعة لجميع مصالح اليتيم والولي فان قيل ظاهر قوله قل اصلاح لهم خير لا يتناول الا تدبير أنفسهم دون مالهم قلنا ليس كذلك لان ما يؤدي الى اصلاح ماله بالتنمية والزيادة يكون اصلاحا له فلا يمتنع دخوله تحت الظاهر وهذا القول أحسن الاقوال المذكورة في هذا الموضع (وثانيها) قول من قال الخبر عائد الى الولي يعني اصلاح أموالهم من غير عوض ولا اجرة خير للولي وأعظم اجرا له (والثالث) أن يكون الخبر عائدا الى اليتيم والمعنى ان مخالطتهم بالاصلاح خير لهم من التفرد عنهم والاعراض عن مخالطتهم والقول الاول أولى لان اللفظ مطلق فتخصيصه ببعض الجهات دون البعض ترجيح من غير مرجح وهو غير جائز فوجب حمله على الخيرات العائدة الى الولي والى اليتيم في اصلاح النفس واصلاح المال وبالجملة فالمراد من الآية أن جهات المصالح مختلفة غير مضبوطة فينبغي أن يكون عين المتكفل لمصالح اليتيم على تحصيل الخير في الدنيا والآخرة لنفسه ولليتيم في ماله وفي نفسه فهذه كلمة جامعة لهذه الجهات بالكلية * أما قوله

(في الدنيا والآخرة) متعلق اما بيبين أي يبين لكم فيما يتعلق بالدنيا والآخرة الآيات واما بمحذوف وقع حالا من الآيات أي يبينها لكم كائنة فيهما أي مبينة لاحوالكم المتعلقة بهما وانما قدم عليه التعليل لمزيد الاعتناء بشأن التفكر واما بقوله تعالى تتفكرون أي تتفكرون في الامور المتعلقة بالدنيا والآخرة في الاحكام الواردة في اجوبة الاسئلة المارة فتختارون منها ما يصلح لكم فيهما وتجتنبون عن غيره وهذا التخصيص هو المناسب لمقام تعداد الاحكام الجزئية ويجوز التعميم لجميع الامور المتعلقة بالدنيا والآخرة فذلك حينئذ اشارة الى ما مر من البيانات كلا أو بعضا الى مصدر ما بعده فانه حينئذ فعل مستقل ليس بعبارة عن تلك البيانات والمراد بالآيات غير ما ذكر والمعنى مثل ذلك البيان الوارد في الاجوبة المذكورة يبين الله لكم الآيات والدلائل لعلكم تتفكرون في امور كم المتعلقة بالدنيا والآخرة وتأخذون بما يصلح لكم وينفعكم فيها وتدرون ما يضركم حسبما تقتضيه تلك الآيات المنبئة

تعالى وان تخالطوهم فاخوانكم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) المخالطة جمع يتعذر فيه التميز ومنه يقال للجماع الخلاط ويقال خواط الرجل اذا جن والخلاط الجنون لاختلاط الامور على صاحبه بزوال عقله (المسئلة الثانية) فى تفسير الآية وجوه (احدها) المراد وان تخالطوهم فى الطعام والشراب والمسكن والخدم فاخوانكم والمعنى أن القوم ميزوا طعامه عن طعام أنفسهم وشرابه عن شراب أنفسهم ومسكنه عن مسكن أنفسهم فالله تعالى اباح لهم خلط الطعامين والشرابين والاجتماع فى المسكن الواحد كما يفعله المرء بمال ولده فان هذا أدخل فى حسن العشرة والمؤالفة والمعنى وان تخالطوهم بما لايتضمن افساد أموالهم فذلك جائز (وثانيها) أن يكون المراد بهذه المخالطة ان ينتفعوا باموالهم بقدر مايكون أجرة مثل ذلك العمل والقائلون بهذا القول منهم من جوز ذلك سواء كان القيم غنيا أو فقيرا ومنهم من قال اذا كان القيم غنيا لم يأكل من ماله لان ذلك فرض عليه وطلب الاجرة على العمل الواجب لايجوز واحتجوا عليه بقوله تعالى ومن كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف وأما ان كان القيم فقيرا فقالوا انه يأكل بقدر الحاجة ويرده اذا أيسر فان لم يوسر تحلله من اليتيم وروى عن عمر رضى الله عنه أنه قال أنزلت نفسى من مال الله تعالى بمنزلة ولى اليتيم ان استغنيت استعففت وان افتقرت أكلت قرضا بالمعروف ثم قضيت وعن مجاهد أنه اذا كان فقيرا وأكل بالمعروف فلا قضاء عليه (القول الثالث) أن يكون معنى الآية ان يخلطوا أموال اليتامى باموال أنفسهم على سبيل الشركة بشرط رعاية جهات المصلحة والغبطة للصبى (والقول الرابع) وهو اختيار أبى مسلم ان المراد بالخلط المصاهرة فى النكاح على نحو قوله وان خفتم الاتقسطوا فى اليتامى فانكحوا وقوله عز من قائل ويستفتونك فى النساء قل الله يفتيكم فيهن ومايتلى عليكم فى الكتاب فى يتامى النساء قال وهذا القول راجح على غيره من وجوه (أحدها) أن هذا القول خلط لليتيم نفسه والشركة خلط لماله (وثانيها) أن الشركة داخلة فى قوله قل اصلاح لهم خير والخلط من جهة النكاح وتزويج البنات منهم لم يدخل فى ذلك فحمل الكلام على هذا الخلط أقرب (وثالثها) أن قوله تعالى فاخوانكم يدل على أن المراد بالخلط هو هذا النوع من الخلط لان اليتيم لولم يكن من اولاد المسلمين لوجب أن يتحرى صلاح أمواله كما يتحراه اذا كان مسلما فوجب أن تكون الاشارة بقوله فاخوانكم الى نوع آخر من المخالطة (ورابعها) أنه تعالى قال بعد هذه الآية ولاتنكحوا المشركات حتى يؤمن فكان المعنى أن المخالطة المندوب اليها انما هى فى اليتامى الذين هم لكم اخوان بالاسلام فهم الذين ينبغى أن تناكحوهم لتأكيد الالفة فان كان اليتيم من المشركات فلاتفعلوا ذلك (المسئلة الثالثة) قوله فاخوانكم أى فهم اخوانكم قال الفراء ولونصبته كان صوابا والمعنى فاخوانكم تخالطون أما قوله والله يعلم المفسد من المصلح فقيل المفسد لاموالهم

(ويسألونك عن اليتامى) عطف على ما قبله من نظيره روى انه لما نزلت ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما الآية تحامى الناس عن مخالطة اليتامى وتعهد أموالهم فشق عليهم ذلك فذكروه للنبى صلى الله عليه وسلم فنزلت (قل اصلاح لهم خير) أى التعرض لاحوالهم وأموالهم على طريق الاصلاح خير من مجانبتهم (وان تخالطوهم) وتعاشروهم على وجه ينفعهم (فاخوانكم) أى فهم اخوانكم أى فى الدين الذى هو أقوى من العلاقة النسبية ومن حقوق الاخوة وموجبها المخالطة بالاصلاح والنفع وقد حمل المخالطة على المصاهرة

من المصلح لهاوقيل يعلم ضمائر من أراد الافساد والطمع فى مالهم بالنكاح من المصلح يعنى انكم اذا اظهرتم من أنفسكم ارادة الاصلاح فاذالم تريدوا ذلك فى قلوبكم بل كان مرادكم منه غرضا آخر فالله مطلع على ضمائركم عالم بمافى قلوبكم وهذا تهديد عظيم والسبب ان اليتيم لايمكنه رعاية الغبطة لنفسه وليس له احد يراعيها فكانه تعالى قال لما لم يكن له أحد يتكفل بمصالحه فاناذلك المتكفل وأنا المطالب لوليه وقيل والله يعلم المصلح الذى يلى من أمر اليتيم مايجوز له بسببه الانتفاع بماله ويعلم المفسد الذى لايلى من اصلاح أمر اليتيم مايجوزله بسببه الانتفاع بماله فاتقوا ان تتناولوا من مال اليتيم شيئا من غير اصلاح منكم لمالهم أماقوله تعالى ولوشاء الله لاعنتكم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الاعنات الحمل على مشقة لاتطاق يقال أعنت فلان فلانا اذا أوقعه فيما لايستطيع الخروج منه وتعنته تعنتا اذا لبس عليه فى سؤاله وعنت العظم المجبور اذا انكسر بعد الجبر وأصل العنت من المشقة وأكمة عنوت اذا كانت شاقة كدودا ومنه قوله تعالى عزيز عليه ماعنتم أى شديد عليه ماشق عليكم ويقال اعنتنى فى السؤال أى شدد على وطلب عنتى وهو الاضرار واما المفسرون فقال ابن عباس لوشاء الله لجعل مااصبتم من أموال اليتامى موبقا وقال عطاء ولوشاء الله لادخل عليكم المشقة كما ادخلتم على أنفسكم ولضيق الامر عليكم فى مخالطتهم وقال الزجاج ولوشاء الله لكلفكم مايشتد عليكم (المسئلة الثانية) احتج الجبائى بهذه الآية فقال انها تدل على انه تعالى لم يكلف العبد بمالا يقدر عليه لان قوله ولوشاء الله لاعنتكم يدل على انه تعالى لم يفعل الاعنات والضيق فى التكليف ولوكان مكلفا بمالا يقدر العبد عليه لكان قد تجاوز حد الاعنات وحد الضيق واعلم أن وجه هذا الاستدلال ان كلمة لوتفيد انتفاء الشىء لانتفاء غيره ثم سألوا أنفسهم بان هذه الآية وردت فى حق اليتيم وأجابوا عنه بان الاعتبار بعموم اللفظ لابخصوص السبب وأيضا فولى هذا اليتيم قد لايفعل تعالى فيه قدرة الاصلاح لان هذا هو قولهم فيمن يختار خلاف الاصلاح واذا كان كذلك فكيف يجوز ان يقول تعالى فيه خاصة ولوشاء الله لاعنتكم مع انه كلفه بمالا يقدر عليه ولاسبيل له الى فعله وأيضا فالاعنات لايصح الافيمن يتمكن من الشىء فيشق عليه ويضيق فامامن لايتمكن البتة فذلك لايصح فيه وعند الخصم الولى اذا اختار الصلاح فانه لايمكنه فعل الفساد واذا لم يقدر على الفساد لايصح أن يقال فيه ولوشاء الله لاعنتكم (والجواب) عنه المعارضة بمسئلة العلم والداعى والله أعلم (المسئلة الثالثة) احتج الكعبى بهذه الآية على انه تعالى قادر على خلاف العدل لانه لوامتنع وصفه بالقدرة على الاعنات ماجاز أن يقول ولوشاء الله لاعنتكم وللنظام أن يجيب بان هذا معلق على مشيئة الاعنات فلم قلتم بان هذه المشيئة ممكنة الثبوت فى حقه تعالى والله أعلم (الحكم السادس)

* قوله تعالى (ولاتنكحوا المشركات حتى يؤمن ولامة مؤمنة خير من مشركة ولوأعجبتكم ولاتنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ولعبد مؤمن خير من مشرك ولوأعجبكم

(والله يعلم المفسد من المصلح) العلم بمعنى المعرفة المتعدية الى واحد ومن لتضمينه معنى التميز أى يعلم من يفسد فى امورهم عند المخالطة أومن يقصد بمخالطته الخيانة والافساد مميزا له ممن يصلح فيها أو يقصد الاصلاح فيجازى كلا منهما بعمله ففيه وعد ووعيد خلا ان فى تقديم المفسد مزيد تهديد وتأكيد للوعيد (ولوشاء الله لاعنتكم) أى لوشاء ان يعنتكم أى يكلفكم مايشق عليكم من العنت وهو المشقة لفعل ولم يجوز لكم مداخلتهم (ان الله عزيز) غالب على امره لايعز عليه أمر من الامور التى من جملتها اعناتكم فهو تعليل لمضمون الشرطية وقوله عزوجل (حكيم) أى فاعل لافعاله حسبما تقتضيه الحكمة الداعية الى بناء التكليف على اساس الطاقة دليل على مايفيده كلمة لومن انتفاء مقدمها

أولئك يدعون الى النار والله يدعوالى الجنة والمغفرة باذنه ويبين آياته للناس لعلهم يتذكرون) اعلم ان هذه الآية نظيرقوله ولاتمسكوا بعصم الكوافر وقرئ بضم التاء أى لاتزوجوهن وعلى هذه القراءة لاتزوجونهن واعلم ان المفسرين اختلفوا فى ان هذه الآية ابتداء حكم وشرع أوهومتعلق بما تقدم فالاكثرون على انه ابتداء شرع فى بيان مايحل ويحرم وقال أبومسلم بل هو متعلق بقصة اليتامى فانه تعالى لماقال وان تخالطوهم فاخوانكم واراد مخالطة النكاح عطف عليه مايبعث على الرغبة فى اليتامى وان ذلك أولى مما كانوا يتعاطون من الرغبة فى المشركات و بين ان أمة موءمنة خير من مشركة وان بلغت النهاية فيمايقتضى الرغبة فيهاليدل بذلك على مايبعث على التزوج باليتامى وعلى تزويج الايتام عند البلوغ ليكون ذلك داعية لماأمر به من النظر فى صلاحهم وصلاح أموالهم وعلى الوجهين فحكم الآية لايختلف ثم فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) روى عن ابن عباس انه عليه الصلاة والسلام بعث مرثد بن أبى مرثد حليفا لبنى هاشم الى مكة ليخرج اناسا من المسلمين بها سرا فعند قدومه جاءته امرأة يقال لها عناق خليلة له فى الجاهلية أعرضت عنه عند الاسلام فالتمست الخلوة فعرفها ان الاسلام يمنع من ذلك ثم وعدها أن يستاذن الرسول صلى الله عليه وسلم ثم يتزوج بها فلما انصرف الى رسول الله صلى الله عليه وسلم عرفه ماجرى فى أمر عناق وسأله هل يحل له التزوج بها فانزل الله تعالى هذه الآية (المسئلة الثانية) اختلف الناس فى لفظ النكاح فقال أكثر أصحاب الشافعى رحمه الله انه حقيقة فى العقد واحتجوا عليه بوجوه (أحدها) قوله عليه الصلاة والسلام لانكاح الابولى وشهود وقف النكاح على الولى والشهود والمتوقف على الولى والشهود هو العقد لا الوطء (والثانى) قوله عليه الصلاة والسلام ولدت من نكاح ولم أولد من سفاح دل الحديث على ان النكاح كالمقابل للسفاح ومعلوم ان السفاح مشتمل على الوطء فلو كان النكاح اسما للوطء لامتنع كون النكاح مقابلا للسفاح (وثالثها) قوله تعالى وأنكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم وامائكم ولاشك ان لفظ أنكحوا لايمكن حمله الا على العقد (ورابعها) قول الاعشى أنشده الواحدى فى البسيط

فلا تقربن من جارة ان سرها ✽ عليك حرام فانكحن أو تأبما

وقوله فانكحن لايحتمل الا الامر بالعقد لانه قال لاتقربن جارة يعنى مقاربتها على الطريق الذى يحرم فاعقد وتزوج والا فتأيم وتجنب النساء وقال الجمهور من أصحاب ابى حنيفة انه حقيقة فى الوطء واحتجوا عليه بوجوه (أحدها) قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره نفى الحل ممتدا الى غاية النكاح والنكاح الذى تنتهى به هذه الحرمة ليس هو العقد بدليل قوله عليه الصلاة والسلام لا حتى تذوقى عسيلته ويذوق عسيلتك فوجب أن يكون المراد منه هو الوطء (وثانيها) قوله عليه الصلاة والسلام ناكح اليد ملعون وناكح البهيمة ملعون أثبت النكاح مع عدم العقد (وثالثها) أن النكاح فى

(ولاتنكحوا المشركات) أى لاتتزوجوهن وقرئ بضم التاء من الانكاح أى لاتزوجوهن من المسلمين (حتى يؤمن) والمراد بهن اماما يعم الكتابيات أيضا حسبما يقتضيه عموم التعليلين الآتيين لقوله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله الى قوله سبحانه عما يشركون فالآية منسوخة بقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم واما غير الكتابيات فهى ثابتة و روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث مرثد بن ابى مرثد الغنوى الى مكة ليخرج منها ناسا من المسلمين وكان يهوى امرأة فى الجاهلية اسمها عناق فأتته فقالت ألا تخلو فقال ويحك ان الاسلام حال بيننا فقالت هل لك أن تتزوج بى قال نعم ولكن أرجع الى النبى صلى الله عليه وسلم فأستأمره فاستأمره فنزلت

اللغة عبارة عن الضم والوطء يقال نكح المطر الارض اذا وصل اليها ونكح النعاس عينه وفي المثل أنكحنا الفرا فسترى وقال الشاعر

التاركين على طهر نساءهم * والناكحين بشطى دجلة البقرا

(وقال المتنبي)

أنكحت صم حصاها خف يعملة * تعثرت بي اليك السهل والجبلا

ومعلوم ان معنى الضم والوطء في المباشرة أتم منه في العقد فوجب حمله عليه ومن الناس من قال النكاح عبارة عن الضم ومعنى الضم حاصل في العقد وفي الوطء فيحسن استعمال هذا اللفظ فيهما جميعا قال ابن جني سألت أبا علي عن قولهم نكح المرأة فقال فرقت العرب في الاستعمال فرقا لطيفا حتى لا يحصل الالتباس فاذا قالوا نكح فلان فلانة أراد وانه تزوجها وعقد عليها واذا قالوا نكح امرأته اوزوجته لم يريدوا غير المجامعة لانه اذا ذكرانه نكح امرأته أوزوجته فقد استغنى عن ذكر العقد فلم تحتمل الكلمة غير المجامعة فهذا تمام مافي هذا اللفظ من البحث وأجمع المفسرون على ان المراد من قوله ولا تنكحوا في هذه الآية أي لا تعقدوا عليهن عقد النكاح (المسئلة الثالثة) اختلفوا في ان لفظ المشرك هل يتناول الكفار من أهل الكتاب فانكر بعضهم ذلك والاكثرون من العلماء على ان لفظ المشرك يندرج فيه الكفار من أهل الكتاب وهو المختار ويدل عليه وجوه (احدها) قوله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ثم قال في آخر الآية سبحانه عما يشركون وهذه الآية صريحة في ان اليهودي والنصراني مشرك (وثانيها) قوله تعالى ان الله لا يغفران يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء دلت هذه الآية على ان ماسوى الشرك قد يغفره الله تعالى في الجملة فلو كان كفر اليهودي والنصراني ليس بشرك لوجب بمقتضى هذه الآية أن يغفره الله تعالى في الجملة ولما كان ذلك باطلا علمنا ان كفرهما شرك (وثالثها) قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة فهذا التثليث اما أن يكون لاعتقادهم وجود صفات ثلاثة أو لاعتقادهم وجود ذوات ثلاثة والاول باطل لان المفهوم من كونه تعالى عالما غير المفهوم من كونه قادرا ومن كونه حيا واذا كانت هذه المفهومات الثلاثة لابد من الاعتراف بها كان القول باثبات صفات ثلاثة من ضرورات دين الاسلام فكيف يمكن تكفير النصارى بسبب ذلك ولما بطل ذلك علمنا انه تعالى انما كفرهم لانهم أثبتوا ذواتا ثلاثة قديمة مستقلة ولذلك فانهم جوزوا في أقنوم الكلمة أن يحل في عيسى وجوزوا في أقنوم الحياة أن يحل في مريم ولولا ان هذه الاشياء المسماة عندهم بالاقانيم ذوات قائمة بانفسها لما جوزوا عليها الانتقال من ذات الى ذات فثبت انهم قائلون باثبات ذوات قائمة بالنفس قديمة أزلية وهذا شرك وقول باثبات الآلهة فكانوا مشركين واذا ثبت دخولهم تحت اسم المشرك وجب أن يكون اليهودي كذلك ضرورة انه لا قائل بالفرق (ورابعها) ماروى انه عليه الصلاة والسلام

(ولأمة مؤمنة) تعليل للنهي عن مواصلتهن وترغيب في مواصلة المؤمنات صدر بلام الابتداء الشبيهة بلام القسم في افادة التأكيد مبالغة في الحمل على الانزجار وأصل أمة أمو خذف لامها على غير قياس وعوض منه تاء التأنيث ودليل كون لامها واوا رجوعها في الجمع قال الكلابي *

أما الاماء فلا يدعونني ولدا *

اذا تدعى بنو الاموات بالعار

* وظهورها في المصدر يقال هي أمة بينة الاموة وأقرت له بالاموة وقد وقعت مبتدأ لما فيها من لام الابتداء والوصف أي ولأمة مؤمنة مع مابها من خساسة الرق وقلة الخطر (خير) بحسب الدين والدنيا (من مشركة) أي امرأة مشركة مع مالها من شرف الحرية ورفعة الشان

أمر أميرا وقال اذا لقيت عددا من المشركين فادعهم الى الاسلام فان أجابوك فاقبل منهم وان أبوا فادعهم الى الجزية وعقد الذمة فان هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم سمى من يقبل منه الجزية وعقد الذمة بالشرك فدل على ان الذمى يسمى بالمشرك (وخامسها) ما احتج به أبو بكر الاصم فقال كل من جحد رسالته فهو مشرك من حيث ان تلك المعجزات التى ظهرت على يده كانت خارجة عن قدرة البشر وكانوا منكرين صدورها عن الله تعالى بل كانوا يضيفونها الى الجن والشياطين لانهم كانوا يقولون فيها انها سحر وحصلت من الجن والشياطين فالقوم قد أثبتوا شريكا لله سبحانه فى خلق هذه الاشياء الخارجة عن قدرة البشر فوجب القطع بكونهم مشركين لانه لامعنى للاله الامن كان قادرا على خلق هذه الاشياء واعترض القاضى فقال انما يلزم هذا اذا سلم اليهودى ان ماظهر على يد محمد صلى الله عليه وسلم من الامور الخارجة عن قدرة البشر فعند ذلك اذا اضافه الى غير الله تعالى كان مشركا أما اذا أنكر ذلك وزعم ان ماظهر على يد محمد صلى الله عليه وسلم من جنس مايقدر العباد عليه لم يلزم أن يكون مشركا بسبب اضافة ذلك الى غير الله تعالى (والجواب) انه لااعتبار باقراره ان تلك المعجزات خارجة عن مقدور البشر أم لا انما الاعتبار بالدليل على ان ذلك المعجز خارج عن قدرة البشر فمن نسب ذلك الى غير الله تعالى كان مشركا كما ان انسانا لو قال ان خلق الجسم والحياة من جنس مقدور البشر ثم أسند خلق الحيوان والنبات الى الافلاك والكواكب كان مشركا فكذا ههنا فهذا مجموع مايدل على ان اليهودى والنصرانى يدخلان تحت اسم المشرك واحتج من أباه بان الله تعالى فصل بين أهل الكتاب وبين المشركين فى الذكر وذلك يدل على ان أهل الكتاب لايدخلون تحت اسم المشرك وانما قلنا انه تعالى فصل لقوله تعالى ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا وقال أيضا مايود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين وقال لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين فى هذه الآيات فصل بين القسمين وعطف أحدهما على الآخر وذلك يوجب التغاير (والجواب) ان هذا مشكل بقوله تعالى واذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وبقوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فان قالوا انما خص بالذكر تنبيها على كمال الدرجة فى ذلك الوصف المذكور قلنا فههنا أيضا انما خص عبدة الاوثان فى هذه الآيات بهذا الاسم تنبيها على كمال درجتهم فى هذا الكفر فهذا جملة مافى هذه المسئلة ثم اعلم ان القائلين بان اليهود والنصارى يندرجون تحت اسم المشرك اختلفوا على قولين فقال قوم وقوع هذا الاسم عليهم من حيث اللغة لما بينا ان اليهود والنصارى قائلون بالشرك وقال الجبائى والقاضى هذا الاسم من جملة الاسماء الشرعية واحتجا على ذلك بانه قد تواتر النقل عن الرسول عليه الصلاة والسلام انه كان يسمى كل من كان كافرا بالمشرك وقد كان فى الكفار من لايثبت الها أصلا أو كان شاكا

(ولو أعجبتكم) قدمر أن كلمة لو فى أمثال هذه المواقع ليست لبيان انتفاء الشئ فى الماضى لانتفاء غيره فيه فلا يلاحظ لها جواب قد حذف ثقة بدلالة ماقبلها عليه مع انصباب المعنى على تقديره بل هى لبيان تحقق مايفيده الكلام السابق من الحكم على كل حال مفروض من الاحوال المقارنة له على الاجمال بادخالها على أبعدها منه وأشدها منافاة له ليظهر بثبوته معه ثبوته مع ماعداه من الاحوال بطريق الاولوية لما أن الشئ متى تحقق مع المنافى القوى فلان يتحقق مع غيره أولى ولذلك لايذكر معه شئ من سائر الاحوال ويكتفى عنه بذكر الواو العاطفة للجملة على نظيرتها المقابلة لها المتناولة لجميع الاحوال المغايرة لها

فى وجوده أو كان شاكا فى وجود الشريك وقد كان فيهم من كان عند البعثة منكر البعث
والقيامة فلا جرم كان منكرا للبعثة والتكليف وما كان يعبد شيئا من الاوثان والذين
كانوا يعبدون الاوثان فيهم من كانوا يقولون انها شركاء الله فى الخلق وتدبير العالم بل
كانوا يقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله فثبت ان الاكثرين منهم كانوا مقرين بان اله العالم
واحد وانه ليس له فى الالهية معين فى خلق العالم وتدبيره وشريك ونظير اذا ثبت هذا
ظهر ان وقوع اسم المشرك على الكافر ليس من الاسماء اللغوية بل من الاسماء الشرعية
كالصلاة والزكاة وغيرهما واذا كان كذلك وجب اندراج كل كافر تحت هذا الاسم فهذا
جملة الكلام فى هذه المسئلة وبالله التوفيق (المسئلة الرابعة) الذين قالوا ان اسم المشرك
لا يتناول الا عبدة الاوثان قالوا ان قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات نهى عن نكاح
الوثنية أما الذين قالوا ان اسم المشرك يتناول جميع الكفار قالوا ظاهر قوله تعالى
ولا تنكحوا المشركات يدل على انه لا يجوز نكاح الكافرة أصلا سواء كانت من أهل
الكتاب أو لا ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فالاكثرون من الأئمة قالوا انه يجوز للرجل
ان يتزوج بالكتابية وعن ابن عمر ومحمد بن الحنفية والهادى وهو أحد الأئمة الزيدية ان
ذلك حرام حجة الجمهور قوله تعالى فى سورة المائدة والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب وسورة
المائدة كلها ثابتة لم ينسخ منها شئ قط فان قيل لم لا يجوز أن يكون المراد منه من آمن بعد
ان كان من أهل الكتاب قلنا هذا لا يصح من قبل أنه تعالى أولا أحل المحصنات من
المؤمنات وهذا يدخل فيه من آمن منهن بعد الكفر ومن كن على الايمان من أول الامر
ولان قوله من الذين أوتوا الكتاب يفيد حصول هذا الوصف فى حال الاباحة ومما يدل
على جواز ذلك ما روى ان الصحابة كانوا يتزوجون بالكتابيات وما ظهر من أحد منهم
انكار على ذلك فكان هذا اجماعا على الجواز نقل أن حذيفة تزوج يهودية او نصرانية
فكتب اليه عمر أن خل سبيلها فكتب اليه أتزعم أنها حرام فقال لا ولكننى اخاف وعن
جابر بن عبد الله رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم نتزوج نساء أهل الكتاب
ولا يتزوجون نساءنا ويدل عليه أيضا الخبر المشهور وهو ما روى عبد الرحمن بن عوف
رضى الله عنه انه عليه الصلاة والسلام قال فى المجوس سنوا بهم سنة أهل الكتاب غير ناكحى
نسائهم ولا آكلى ذبائحهم ولو لم يكن نكاح نسائهم جائزا لكان هذا الاستثناء عبثا واحتج
القائلون بأنه لا يجوز بأمور (أولها) ان لفظ المشرك يتناول الكتابية على ما بيناه فقوله
ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن صريح فى تحريم نكاح الكتابية والتخصيص والنسخ
خلاف الظاهر فوجب المصير اليه ثم قالوا وفى الآية ما يدل على تأكيد ما ذكرناه وذلك لانه
تعالى قال فى آخر الآية اولئك يدعون الى النار والوصف اذا ذكر عقيب الحكم وكان
الوصف مناسبا للحكم فالظاهر أن ذلك الوصف علة لذلك الحكم فكأنه تعالى قال حرمت
عليكم نكاح المشركات لانهن يدعون الى النار وهذه العلة قائمة فى الكتابية فوجب القطع

وهذا معنى قولهم انها لاستقصاء الاحوال على وجه الاجمال كأنه قيل لو لم تعجبكم ولو أعجبتكم والجملة فى
حيز النصب على الحالية
من مشركة اذ المآل
ولامة مؤمنة خير من
امرأة مشركة حال عدم
اعجابها وحال اعجابها
اياكم بجمالها ومالها
ونسبها وبغير ذلك من
مبادى الاعجاب وموجبات
الرغبة فيها أى على كل
حال وقد اقتصر على
ذكر ما هو أشد منافاة
للخيرية تنبيها على انها
حيث تحققت معه فلان
تتحقق مع غيره أولى وقيل
الواو حالية وليس بواضح
وقيل اعتراضية وليس
بسديد والحق انها عاطفة
مستتبعة لما ذكر من
الاعتبار اللطيف نعم
يجوز أن تكون الجملة
الاولى مع ما عطف
عليها مستأنفة مقررة
لمضمون ما قبلها فتدبر
(ولا تنكحوا المشركين)
من الانكاح والمراد بهم
الكفار على الاطلاق
لما مر أى لا تزوجوا منهم
المؤمنات سواء كن
حرائر أو اماء (حتى
يؤمنوا) ويتركوا
ما هم فيه من الكفر

بكونها محرمة (والحجة الثانية) لهم ان ابن عمر سئل عن هذه المسئلة فقال آية التحريم وآية التحليل ووجه الاستدلال ان الاصل فى الابضاع الحرمة فلما تعارض دليل الحل ودليل الحرمة تساقطا فوجب بقاء حكم الاصل وبهذا الطريق لما سئل عثمان عن الجمع بين الاختين فى ملك اليمين فقال أحلتهما آية وحرمتهما آية فحكم تم عند ذلك بالتحريم للسبب الذى ذكرناه فكذا ههنا (الحجة الثالثة) لهم حكى محمد بن جرير الطبرى فى تفسيره عن ابن عباس تحريم أصناف النساء الا المؤمنات واحتج بقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله واذا كان كذلك كانت كالمرتدة فى انه لايجوز ايراد العقد عليها (الحجة الرابعة) التمسك بأثر عمر حكى ان طلحة نكح يهودية وحذيفة نصرانية فغضب عمر رضى الله عنه عليهما غضبا شديدا فقالا نحن نطلق يا أمير المؤمنين فلا تغضب فقال ان حل طلاقهن فقد حل نكاحهن ولكن أنتزعهن منكم أجاب الاولون عن الحجة الاولى بان من قال اليهودى والنصرانى لايدخل تحت اسم المشرك فالاشكال عنه ساقط ومن سلم ذلك قال ان قوله تعالى والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب أخص من هذه الآية فان صحت الرواية أن هذه الحرمة ثبتت ثم زالت جعلنا قوله والمحصنات ناسخا وان لم تثبت جعلناه مخصصا أقصى مافى الباب ان النسخ والتخصيص خلاف الاصل الا انه لما كان لا سبيل الى التوفيق بين الآيتين الا بهذا الطريق وجب المصير اليه أما قوله ثانيا ان تحريم نكاح الوثنية انما كان لانها تدعوا الى النار وهذا المعنى قائم فى الكتابية قلنا الفرق بينهما ان المشركة متظاهرة بالمخالفة والمناصبة فلعل الزوج يحبها ثم انها تحمله على المقاتلة مع المسلمين وهذا المعنى غير موجود فى الذمية لانها مقهورة راضية بالذلة والمسكنة فلا يفضى حصول ذلك النكاح الى المقاتلة أما قوله ثالثا ان آية التحريم والتحليل قد تعارضتا فنقول لكن آية التحليل خاصة ومتأخرة بالاجماع فوجب أن تكون متقدمة على آية التحريم وهذا بخلاف الآيتين فى الجمع بين الاختين فى ملك اليمين لان كل واحدة من تينك الآيتين أخص من الاخرى من وجه وأعم من وجه آخر فلم يحصل سبب الترجيح فيه أما ههنا قوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب أخص من قوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن مطلقا فوجب حصول الترجيح وأما التمسك بقوله تعالى فقد حبط عمله (فجوابه) انا لما فرقنا بين الكتابية وبين المرتدة فى أحكام كثيرة فلم لايجوز الفرق بينهما أيضا فى هذا الحكم وأما التمسك باثر عمر فقد نقلنا عنه أنه قال ليس بحرام واذا حصل التعارض سقط الاستدلال والله أعلم (المسئلة الخامسة) اتفق الكل على ان المراد من قوله حتى يؤمن الاقرار بالشهادة والتزام أحكام الاسلام وعند هذا احتجت الكرامية بهذه الآية على ان الايمان عبارة عن مجرد الاقرار وقالوا ان الله تعالى جعل الايمان ههنا غاية التحريم والذى هو غاية التحريم ههنا الاقرار فثبت أن الايمان فى عرف الشرع عبارة عن الاقرار واحتج أصحابنا على فساد هذا المذهب بوجوه (أحدها) انا بينا بالدلائل الكثيرة فى تفسير قوله الذين

يؤمنون بالغيب أن الايمان عبارة عن التصديق بالقلب (وثانيها) قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله و باليوم الآخر وماهم بمؤمنين ولو كان الايمان عبارة عن مجرد الاقرار لكان قوله تعالى وماهم بمؤمنين كذبا (وثالثها) قوله قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولو كان الايمان عبارة عن مجرد الاقرار لكان قوله قل لم تؤمنوا كذبا ثم اجابوا عن تمسكهم بهذه الآية بأن التصديق الذى فى القلب لايمكن الاطلاع عليه فاقيم الاقرار باللسان مقام التصديق بالقلب (المسئلة السادسة) نقل عن الحسن أنه قال هذه الآية ناسخة لما كانوا عليه من تزوج المشركات قال القاضى كونهم قبل نزول هذه الآية مقدمين على نكاح المشركات ان كان على سبيل العادة لامن قبل الشرع امتنع وصف هذه الآية بأنها ناسخة لانه ثبت فى أصول الفقه أن الناسخ والمنسوخ يجب أن يكونا حكمين شرعيين أما ان كان جواز نكاح المشركة قبل نزول هذه الآية ثابتا من قبل الشرع كانت هذه الآية ناسخة * أما قوله تعالى ولامة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال أبو مسلم اللام فى قوله ولامة فى افادة التوكيد تشبه لام القسم (المسئلة الثانية) الخير هو النفع الحسن والمعنى ان المشركة لو كانت ثابتة فى المال والجمال والنسب فالامة المؤمنة خير منها لان الايمان متعلق بالدين والمال والجمال والنسب متعلق بالدنيا والدين خير من الدنيا ولان الدين أشرف الاشياء عند كل أحد فعند التوافق فى الدين تكمل المحبة فتكمل منافع الدنيا من الصحة والطاعة وحفظ الاموال والاولاد وعند الاختلاف فى الدين لاتحصل المحبة فلا يحصل شئ من منافع الدنيا من تلك المرأة وقال بعضهم المراد ولامة مؤمنة خير من حرة مشركة واعلم انه لاحاجة الى هذا التقدير لوجهين (أحدهما) ان اللفظ مطلق (والثانى) ان قوله ولو أعجبتكم يدل على صفة الحرية لان التقدير ولو أعجبتكم بحسنها أومالها أو حريتها أو نسبها فكل ذلك داخل تحت قوله ولو أعجبتكم (المسئلة الثالثة) قال الجبائى ان الآية دالة على ان القادر على طول الحرة يجوز له التزوج بالامة على ماهو مذهب أبى حنيفة وذلك لان الآية دلت على ان الواجد لطول الحرة المشركة يجوز له التزوج بالامة لكن الواجد لطول الحرة المشركة يكون لامحالة واجدا لطول الحرة المسلمة لان سبب التفاوت فى الكفر والايمان لايتفاوت بقدر المال المحتاج اليه فى أهبة النكاح فيلزم قطعا أن يكون الواجد لطول الحرة المسلمة يجوز له نكاح الامة وهذا استدلال لطيف فى هذه المسئلة (المسئلة الرابعة) فى الآية اشكال وهو ان قوله ولاتنكحوا المشركات يقتضى حرمة نكاح المشركة ثم قوله ولامة مؤمنة خير من مشركة يقتضى جواز التزوج بالمشركة لان لفظة أفعل تقتضى المشاركة فى الصفة ولاحدهما مزية قلنا نكاح المشركة مشتمل على منافع الدنيا ونكاح المؤمنة مشتمل على منافع الآخرة والنفعان يشتركان فى أصل كونهما نفعا الا أن نفع الآخرة له المزية العظمى فاندفع السؤال والله أعلم * أما قوله ولاتنكحوا المشركين حتى يؤمنوا فلا خلاف ههنا

(ولعبد مؤمن) مع مابه من ذل المملوكية (خير من مشرك) مع ماله من عز المالكية (ولو أعجبكم) بمافيه من دواعى الرغبة فيه الراجعة الى ذاته وصفاته (أولئك) استئناف مقرر لمضمون التعليلين المارين أى أولئك المذكورون من المشركات والمشركين (يدعون) من يقارنهم و يعاشرهم (الى النار) أى الى مايؤدى اليها من الكفر والفسوق فلابد من الاجتناب عن مقارنتهم (والله يدعوا) بواسطة عباده المؤمنين من يقارنهم (الى الجنة والمغفرة) أى الى الاعتقاد الحق والعمل الصالح الموصلين اليهما وتقديم الجنة على المغفرة مع ان حق التخلية أن تقدم على التحلية

ان المراد به الكل وان المؤمنة لا يحل تزويجها من الكافر البتة على اختلاف أنواع الكفرة وقوله ولعبد مؤمن خير من مشرك فالكلام فيه على نحو ما تقدم أما قوله أولئك يدعون الى النار ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) هذه الآية نظير قوله مالى أدعوكم الى النجاة وتدعوننى الى النار فان قيل فكيف يدعون الى النار وربما لم يؤمنوا بالنار وأصلا فكيف يدعون اليها وجوابه انهم ذكروا فى تأويل هذه الآية وجوها (أحدها) انهم يدعون الى ما يؤدى الى النار فان الظاهر أن الزوجية مظنة الالفة والمحبة والمودة وكل ذلك يوجب الموافقة فى المطالب والاغراض وربما يؤدى ذلك الى انتقال المسلم عن الاسلام بسبب موافقة حبيبه فان قيل احتمال المحبة حاصل من الجانبين فكما يحتمل أن يصير المسلم كافرا بسبب الالفة والمحبة يحتمل أيضا أن يصير الكافر مسلما بسبب الالفة والمحبة واذا تعارض الاحتمالان وجب أن يتساقطا فيبقى أصل الجواز لنا ان الرجحان لهذا الجانب لان بتقدير أن ينتقل الكافر عن كفره يستوجب المسلم به مزيد ثواب ودرجة و بتقدير أن ينتقل المسلم عن اسلامه يستوجب العقوبة العظيمة والاقدام على هذا العمل دائر بين أن يلحقه مزيد نفع وبين أن يلحقه ضرر عظيم وفى مثل هذه الصورة يجب الاحتراز عن الضرر فلهذا السبب رجح الله تعالى جانب المنع على جانب الاطلاق (التأويل الثانى) ان فى الناس من حمل قوله أولئك يدعون الى النار انهم يدعون الى ترك المحاربة والقتال وفى تركهما وجوب استحقاق النار والعذاب وغرض هذا القائل من هذا التأويل أن يجعل هذا فرقا بين الذمية وبين غيرها فان الذمية لا تحمل زوجها على المقاتلة فظهر الفرق (التأويل الثالث) ان الولد الذى يحدث ربما دعاه الكافر الى الكفر فيصير الولد من أهل النار فهذا هو الدعوة الى النار والله يدعو الى الجنة حيث أمر بتزوج المسلمة حتى يكون الولد مسلما من أهل الجنة * أما قوله تعالى والله يدعو الى الجنة والمغفرة باذنه ففيه قولان (القول الاول) أن المعنى وأولياء الله يدعون الى الجنة فكانه قيل أعداء الله يدعون الى النار وأولياء الله يدعون الى الجنة والمغفرة فلاجرم يجب على العاقل أن لا يدور حول المشركات اللواتى هن أعداء الله تعالى وأن ينكح المؤمنات فانهن يدعون الى الجنة والمغفرة (والثانى) انه سبحانه لما بين هذه الاحكام وأباح بعضها وحرم بعضها قال يدعو الى الجنة والمغفرة لان من تمسك بها استحق الجنة والمغفرة أما قوله باذنه فالمعنى بتيسير الله وتوفيقه للعمل الذى يستحق به الجنة والمغفرة ونظيره قوله وما كان لنفس أن تؤمن الا باذن الله وقوله وما كان لنفس أن تموت الا باذن الله وقوله وماهم بضارين به من أحد الا باذن الله وقرأ الحسن والمغفرة باذنه بالرفع أى والمغفرة حاصلة بتيسيره * أما قوله و يبين آياته للناس لعلهم يتذكرون فمعناه ظاهر (الحكم السابع) * قوله تعالى (و يسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء فى المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين) فى الآية مسائل المسئلة

المؤمنين لمقارنيهم الى الخير ونصيحتهم اياهم فهم أحقاء بالمواصلة (ويبين آياته) المشتملة على الاحكام الفائقة والحكم الرائقة (للناس لعلهم يتذكرون) أى لكى يتذكروا و يعملوا بما فيها فيفوزوا بما دعوا اليه من الجنة والغفران هذا وقد قيل معنى والله يدعوا وأولياء الله يدعون وهم المؤمنون على حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه تشريفا لهم وأنت خبير بان الضمير فى المعطوف على الخبر أعنى قوله تعالى و يبين لله تعالى فيلزم التفكيك وقيل معناه والله يدعو باحكامه المذكورة الى الجنة والمغفرة فانها موصلة لمن عمل بها اليهما وهذا وان كان مستدعيا لاتحاد مرجع الضميرين الكائنين فى الجملتين المتعاطفتين الواقعتين خبرا للمبتدا لكن يفوت حينئذ حسن المقابلة بينه وبين قوله تعالى أولئك يدعون الى النار ولعل الطريق الاسلم ما أوضحناه أولا وايراد التذكر ههنا للاشعار بانه واضح لا يحتاج الى التفكر كما فى الاحكام السابقة

الاولى) اعلم أنه تعالى جمع فى هذا الموضع ستة من الاسئلة فذكر الثلاثة الاول بغير الواو وذكر الثلاثة الاخيرة بالواو والسبب أن سؤالهم عن تلك الحوادث الاول وقع فى أحوال متفرقة فلم يؤت فيها بحرف العطف لان كل واحد من تلك السؤالات سؤال مبتدأ وسألوا عن المسائل الثلاثة الاخيرة فى وقت واحد فجئ بحرف الجمع لذلك كأنه قيل يجمعون لك بين السؤال عن الخمر والميسر والسؤال عن كذا والسؤال عن كذا (المسئلة الثانية) روى أن اليهود والمجوس كانوا يبالغون فى التباعد عن المرأة حال حيضها والنصارى كانوا يجامعونهن ولا يبالون بالحيض وان أهل الجاهلية كانوا اذا حاضت المرأة لم يؤاكلوها ولم يشاربوها ولم يجالسوها على فرش ولم يساكنوها فى بيت كفعل اليهود والمجوس فلما نزلت هذه الآية أخذ المسلمون بظاهر الآية فاخرجوهن من بيوتهن فقال ناس من الاعراب يارسول الله البرد شديد والثياب قليلة فان آثرناهن بالثياب هلك سائر أهل البيت وان استأثرناها هلكت الحيض فقال عليه الصلاة والسلام انما أمرتكم أن تعتزلوا مجامعتهن اذا حضن ولم آمركم باخراجهن من البيوت كفعل الاعاجم فلما سمع اليهود ذلك قالوا هذا الرجل يريد أن لا يدع شيئا من أمرنا الا خالفنا فيه ثم جاء عباد بن بشير وأسيد بن حضير الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبراه بذلك وقالا يارسول الله أفلا ننكحهن فى المحيض فتغير وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى ظننا انه غضب عليهما فقاما فجاءته هدية من لبن فأرسل النبى صلى الله عليه وسلم اليهما فسقاهما فعلمنا أنه لم يغضب عليهما (المسئلة الثالثة) أصل الحيض فى اللغة السيل يقال حاض السيل وفاض قال الازهرى ومنه قيل للحوض حوض لان الماء يحيض اليه أى يسيل اليه والعرب تدخل الواو على الياء والياء على الواو لانهما من جنس واحد اذا عرفت هذا فنقول ان هذا البناء قد يجئ للموضع كالمبيت والمقيل والمغيب وقد يجئ أيضا بمعنى المصدر يقال حاضت محيضا وجاء مجيئا وبات مبيتا وحكى الواحدى فى البسيط عن ابن السكيت اذا كان الفعل من ذوات الثلاثة نحو كال يكيل وحاض يحيض واشباهه فان الاسم منه مكسور والمصدر مفتوح من ذلك مال مما لا وهذا مميله يذهب بالكسر الى الاسم وبالفتح الى المصدر ولو فتحهما جميعا أو كسرهما فى المصدر والاسم لجاز تقول العرب المعاش والمعيش والمعاب والمعيب والمسار والمسير فثبت أن لفظ المحيض حقيقة فى موضع الحيض وهو أيضا اسم لنفس الحيض واذا ثبت هذا فاعلم أن أكثر المفسرين من الادباء زعموا أن المراد بالمحيض ههنا الحيض وعندى أنه ليس كذلك اذ لو كان المراد بالمحيض ههنا الحيض لكان قوله فاعتزلوا النساء فى المحيض معناه فاعتزلوا النساء فى الحيض ويكون المراد فاعتزلوا النساء فى زمان الحيض فيكون ظاهره مانعا من الاستمتاع بها فيما فوق السرة ودون الركبة ولما كان هذا المنع غير ثابت لزم القول بتطرق النسخ أو التخصيص الى الآية ومعلوم أن ذلك خلاف الاصل اما اذا حملنا المحيض على موضع الحيض كان معنى

الآية فاعتزلوا النساء فى موضع الحيض و يكون المعنى فاعتزلوا موضع الحيض من النساء
وعلى هذا التقدير لايتطرق الى الآية نسخ ولا تخصيص ومن المعلوم أن اللفظ اذا كان
مشتركا بين معنيين وكان حمله على أحدهما يوجب محذورا وعلى الآخر لا يوجب ذلك
المحذور فان حمل اللفظ على المعنى الذى لا يوجب المحذور أولى هذا اذا سلمنا أن لفظ المحيض
مشترك بين الموضع و بين المصدر مع انا نعلم أن استعمال هذا اللفظ فى الموضع أكثر واشهر
منه فى المصدر فان قيل الدليل على ان المراد من المحيض الحيض انه قال هو أذى أى
المحيض أذى ولو كان المراد من المحيض الموضع لما صح هذا الوصف قلنا بتقدير أن يكون
المحيض عبارة عن الحيض فالحيض فى نفسه ليس باذى لان الحيض عبارة عن الدم
المخصوص والاذى كيفية مخصوصة وهو عرض والجسم لا يكون نفس العرض فلا بد
وأن يقولوا المراد منه أن الحيض موصوف بكونه أذى واذا جاز ذلك فيجوز لنا أيضا أن
نقول المراد ان ذلك الموضع ذو أذى وأيضا لم لا يجوز أن يكون المراد من المحيض الاول هو
الحيض ومن المحيض الثانى موضع الحيض وعلى هـذا التقدير يزول ماذكرتم من
الاشكال فهذا ماعندى فى هذا الموضع وبالله التوفيق أما قوله تعالى قل هو أذى فقال
عطاء وقتادة والسدى أى قذر واعلم أن الاذى فى اللغة ما يكره من كل شئ وقوله فاعتزلوا
النساء فى المحيض الاعتزال التنحى عن الشئ قدم ذكر العلة وهو الاذى ثم رتب الحكم
عليه وهو وجوب الاعتزال فان قيل ليس اذى الا الدم وهو حاصل وقت الاستحاضة مع
ان اعتزال المرأة فى الاستحاضة غير واجب فقد انتقضت هذه العلة قلنا العلة غير منقوضة
لان دم الحيض دم فاسد يتولد من فضلة تدفعها طبيعة المرأة من طريق الرحم ولو احتبست
تلك الفضلة لمرضت المرأة فذلك الدم جار مجرى البول والغائط فكان أذى وقذرا أما دم
الاستحاضة فليس كذلك بل هو دم صالح يسيل من عروق تنفجر فى عمق الرحم فلا يكون
أذى هذا ماعندى فى هذا الباب وهو قاعدة طبية و بتقريرها يتخلص ظاهر القرآن من
الطعن والله أعلم بمراده (المسئلة الرابعة) اعلم ان دم الحيض موصوف بصفات حقيقية
ويتفرع عليه أحكام شرعية أما الصفات الحقيقية فأمران (أحدهما) المنبع ودم
الحيض دم يخرج من الرحم قال تعالى ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله فى أرحامهن
قيل فى تفسيره المراد منه الحيض والحمل وأما دم الاستحاضة فانه لا يخرج من الرحم
لكن من عروق تنقطع فى فم الرحم قال عليه السلام فى صفة دم الاستحاضة انه دم عرق
انفجر وهذا الكلام يؤيد ماذكرناه فى دفع النقض عن تعليل القرآن (والنوع الثانى)
من صفات دم الحيض الصفات التى وصف رسول الله صلى الله عليه وسلم دم الحيض بها
(فأحدها) انه أسود (والثانى) انه ثخين (والثالث) انه محتدم وهو المحترق من شدة حرارته
(الرابعة) انه يخرج برفق ولا يسيل سيلانا (والخامسة) ان له رائحة كريهة بخلاف
سائر الدماء وذلك لانه من الفضلات التى تدفعها الطبيعة (السادسة) انه بحرانى وهو

شديد الحمرة وقيل ماتحصل فيه كدورة تشبيهاله بماء البحر فهذه الصفات هى الصفات الحقيقية ثم من الناس من قال دم الحيض يتميز عن دم الاستحاضة فكل دم كان موصوفابهذه الصفات فهودم الحيض ومالايكون كذلك لايكون دم حيض وما اشتبه الامر فيه فالاصل بقاء التكاليف وزوالها انمايكون لعارض الحيض فاذا كان غيرمعلوم الوجود بقيت التكاليف التى كانت واجبة على ما كان ومن الناس من قال هذه الصفات قدتشتبه على المكلف فايجاب التأمل فى تلك الدماء وفى تلك الصفات يقتضى عسر اومشقة فالشارع قدروقتا مضبوطامتى حصلت الدماء فيه كان حكمها حكم الحيض كيف كانت تلك الدماء ومتى حصلت خارج ذلك الوقت لم يكن حكمها حكم الحيض كيف كانت صفة تلك الدماء والمقصود من هذا اسقاط العسر والمشقة عن المكلف ثم ان الاحكام الشرعية للحيض هى المنع من الصلاة والصوم واجتناب دخول المسجد ومس المصحف وقراءة القرآن وتصير المرأة به بالغة والحكم الثابت للحيض بنص القرآن انما هو حظر الجماع على ما بينا كيفية دلالة الآية عليه (المسئلة الخامسة) اختلف الناس فى مدة الحيض فقال الشافعى رحمه الله تعالى أقلها يوم وليلة وأكثرها خمسة عشر يوما وهذا قول على بن أبى طالب وعطاء بن أبى رباح والاوزاعى وأحمد واسحق رضى الله عنهم وقال أبو حنيفة والثورى أقله ثلاثة أيام ولياليهن فان نقص عنه فهودم فساد وأكثره عشرة أيام قال أبو بكر الرازى فى أحكام القرآن وقد كان أبو حنيفة يقول بقول عطاء ان أقل الحيض يوم وليلة وأكثره خمسة عشر يوما ثم تركه وقال مالك لاتقدير لذلك فى القلة والكثرة فان وجد ساعة فهو حيض وان وجد أياما فكذلك واحتج أبو بكر الرازى فى أحكام القرآن على فساد قول مالك فقال لو كان المقدار ساقطا فى القليل والكثير لوجب أن يكون الحيض هو الدم الموجود من المرأة فكان يلزم أن لايوجد فى الدنيا مستحاضة لان كل ذلك الدم يكون حيضا على هذا المذهب وذلك باطل باجماع الامة ولانه روى ان فاطمة بنت أبى حبيش قالت للنبى صلى الله عليه وسلم انى أستحاض فلا أطهر وأيضا روى ان حمنة استحيضت سبع سنين ولم يقل النبى صلى الله عليه وسلم لهما ان جميع ذلك حيض بل أخبرهما ان منه ماهو حيض ومنه ماهو استحاضة فبطل هذا القول والله أعلم واعلم ان هذه الحجة ضعيفة لان لقائل أن يقول انما يميز دم الحيض عن دم الاستحاضة بالصفات التى ذكرها رسول الله صلى الله عليه وسلم لدم الحيض فاذا علمنا ثبوتها حكمنا بالحيض واذا علمنا عدمها حكمنا بعدم الحيض واذا ترددنا فى الامرين كان طريان الحيض مجهولا وبقاء التكليف الذى هو الاصل معلوم والمشكوك لايعارض المعلوم فلا جرم حكم ببقاء التكاليف الاصلية فبهذا الطريق يميز الحيض عن الاستحاضة وان لم يجعل للحيض زمان معين وحجة مالك من وجهين (الاول) ان النبى صلى الله عليه وسلم بين علامة دم الحيض وصفته بقوله دم الحيض هو

الاسود المحتدم فمتى كان الدم موصوفا بهذه الصفة كان الحيض حاصلا فيدخل تحت قوله تعالى فاعتزلوا النساء فى المحيض وتحت قوله عليه السلام لفاطمة بنت أبى حبيش اذا أقبلت الحيضة فدعى الصلاة (الحجة الثانية) انه تعالى قال فى دم الحيض هو أذى فاعتزلوا النساء فى المحيض ذكر وصف كونه أذى فى معرض بيان العلة لوجوب الاعتزال وانما كان أذى للرائحة المنكرة التى فيه واللون الفاسد وللحدة القوية التى فيه واذا كان وجوب الاعتزال معللا بهذه المعانى فعند حصول هذه المعانى وجب الاحتراز عملا بالعلة المذكورة فى كتاب الله تعالى على سبيل التصريح وعندى ان قول مالك قوى جدا أما الشافعى فاحتج على أبى حنيفة بوجهين (الحجة الاولى) انه وجد دم الحيض فى اليوم بليلته وفى الزائد على العشرة بدليل انه عليه السلام وصف دم الحيض بأنه أسود محتدم فاذا وجد ذلك فقد حصل الحيض فيدخل تحت عموم قوله تعالى فاعتزلوا النساء فى المحيض تركنا العمل بهذا الدليل فى الاقل من يوم وليلة وفى الاكثر من خمسة عشر يوما بالاتفاق بينى وبين أبى حنيفة فوجب أن يبقى معمولا به فى هذه المدة (الحجة الثانية) للشافعى فى جانب الزيادة ماروى انه صلى الله عليه وسلم لما وصف النسوان بنقصان الدين فسر ذلك بأن قال تمكث احداهن شطر عمرها لاتصلى وهذا يدل على ان الحيض قد يكون خمسة عشر يوما لان على هذا التقدير يكون الطهر أيضا خمسة عشر يوما فيكون الحيض نصف عمرها ولو كان الحيض أقل من ذلك لما وجدت امرأة لاتصلى نصف عمرها أجاب أبو بكر الرازى عنه من وجهين (الاول) ان الشطر ليس هو النصف بل هو البعض (والثانى) انه لا يوجد فى الدنيا امرأة تكون حائضا نصف عمرها لان ما مضى من عمرها قبل البلوغ هو من عمرها (والجواب) عن الاول ان الشطر هو النصف يقال شطرت الشئ أى جعلته نصفين ويقال فى المثل اجلب جلبالك شطره أى نصفه وعن الثانى ان قوله عليه السلام تمكث احداهن شطر عمرها لاتصلى انما يتناول زمانا هى تصلى فيه وذلك لايتناول الازمان البلوغ واحتج أبو بكر الرازى على قول أبى حنيفة من وجوه (الحجة الاولى) ماروى عن أبى أمامة عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام قال أبو بكر فان صح هذا الحديث فلا معدل عنه لاحد (الحجة الثانية) ماروى عن أنس بن مالك وعثمان بن أبى العاص الثقفى انهما قالا الحيض ثلاثة أيام وأربعة أيام الى عشرة أيام ومازاد فهو استحاضة والاستدلال به من وجهين (أحدهما) ان القول اذا ظهر عن الصحابى ولم يخالفه أحد كان اجماعا (والثانى) ان التقدير مما لاسبيل الى العقل اليه متى روى عن الصحابى فالظاهر انه سمعه من الرسول صلى الله عليه وسلم (الحجة الثالثة) قوله عليه السلام لحمنة بنت جحش تحيضى فى علم الله ستا أو سبعا كما تحيض النساء فى كل شهر مقتضاه أن يكون حيض جميع النساء فى كل شهر هذا القدر خالفنا هذا الظاهر فى الثلاثة الى العشرة فيبقى ماعداه على الاصل (الحجة الرابعة) قوله عليه السلام فى حق النساء مارأيت من

(ويسألونك عن المحيض) عطف على ما تقدم من مثله ولعل حكاية هذه الاسئلة الثلاثة بالعطف لوقوع الكل عند السؤال عن الخمر وحكاية ماعداها بغير عطف لوقوع كل من ذلك فى وقت على حدة والمحيض مصدر من حاضت المرأة كالمجئ والمبيت روى أن أهل الجاهلية كانوا لايساكنون الحيض ولا يؤاكلونهن كدأب اليهود والمجوس واستمر الناس على ذلك الى ان سأل عن ذلك أبو الدحداح فى نفر من الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين فنزلت (قل هو أذى) أى شئ يستقذر منه ويؤذى من يقربه نفرة منه وكراهة له (فاعتزلوا النساء فى المحيض) أى فاجتنبوا مجامعتهن فى حالة المحيض قيل أخذ المسلمون بظاهر الاعتزال فأخرجوهن من بيوتهم فقال ناس من الاعراب يارسول الله البرد شديد والثياب قليلة فان آثرناهن هلك سائر أهل البيت وان استأثرنابها هلكت الحيض فقال صلى الله عليه وسلم انما أمرتم أن تعتزلوا مجامعتهن اذا حضن ولم يأمركم باخراجهن من البيوت كفعل الاعاجم وقيل ان النصارى كانوا يجامعونهن ولايبالون بالحيض واليهود كانوا يفرطون فى الاعتزال فأمر المسلمون بالاقتصاد بين الامرين

ناقصات عقل ودين أغلب لعقول ذوى الالباب منهن فقيل ما نقصان دينهن قال تمكث احداهن الايام والليالى لاتصلى وهذا الخبر يدل على ان مدة الحيض مايقع عليه اسم الايام والليالى وأقلها ثلاثة وأكثرها عشرة لانه لايقال فى الواحد والاثنين لفظ الايام ولايقال فى الزائد على العشرة أيام بل يقال أحد عشر يوما اما الثلاثة الى العشرة فيقال فيها أيام وأيضا قال صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت أبى حبيش دعى الصلاة أيام أقرائك ولفظ الايام مختص بالثلاثة الى العشرة وفى حديث أم سلمة فى المرأة التى سألته انها تهرق الدم فقال لتنظر عدد الليالى والايام التى كانت تحيض من الشهر فلتترك الصلاة ذلك القدر من الشهر ثم لتغتسل ولتصل فان قيل لعل حيض تلك المرأة كان مقدرا بذلك المقدار قلنا انه عليه السلام ماسألها عن قدر حيضها بل حكم عليها بهذا الحكم مطلقا فدل على ان الحيض مطلقا مقدر بما ينطلق عليه لفظ الايام وأيضا قال فى حديث عدى بن ثابت المستحاضة تدع الصلاة أيام حيضها وذلك عام فى جميع النساء (الحجة الخامسة) وهى حجة ذكرها الجبائى من شيوخ المعتزلة فى تفسيره فقال ان فرض الصوم والصلاة لازم يتعين للعمومات الدالة على وجوبهما ترك العمل بها فى الثلاثة الى العشرة فوجب بقاؤها على الاصل فيما دون الثلاثة وفوق العشرة وذلك لان فيما دون الثلاثة حصل اختلاف للعلماء فأورث شبهة فلم نجعله حيضا وما زاد على العشرة ففيه أيضا اختلاف العلماء فأورث شبهة فلم نجعله حيضا فاما من الثلاثة الى العشرة فهو متفق عليه فجعلناه حيضا فهذا خلاصة كلام الفقهاء فى هذه المسئلة وبالله التوفيق (المسئلة السادسة) اتفق المسلمون على حرمة الجماع فى زمن الحيض واتفقوا على حل الاستمتاع بالمرأة بما فوق السرة ودون الركبة واختلفوا فى انه هل يجوز الاستمتاع بما دون السرة وفوق الركبة فنقول ان فسرنا المحيض بموضع الحيض على ما اخترناه كانت الآية دالة على تحريم الجماع فقط فلا يكون فيها دلالة على تحريم ما وراءه بل من يقول ان تخصيص الشئ بالذكر يدل على ان الحكم فيما عداه بخلافه يقول ان هذه الآية تدل على حل ما سوى الجماع أما من يفسر المحيض بالحيض كان تقدير الآية عنده فاعتزلوا النساء فى زمان الحيض ثم يقول ترك العمل بهذه الآية فيما فوق السرة ودون الركبة فوجب أن يبقى الباقى على الحرمة وبالله التوفيق

* أما قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله فاعلم ان قوله ولا تقربوهن أى ولا تجامعوهن يقال قرب الرجل امرأته اذا جامعها وهذا كالتأكيد لقوله تعالى فاعتزلوا النساء فى المحيض ويمكن أيضا حملها على فائدة جليلة جديدة وهى أن يكون قوله فاعتزلوا النساء فى المحيض نهيا عن المباشرة فى موضع الدم وقوله ولا تقربوهن يكون نهيا عن الالتذاذ بما يقرب من ذلك الموضع وفى الآية مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وابن عامر ويعقوب الحضرمى وأبو بكر عن عاصم حتى يطهرن خفيفة من الطهارة وقرأ حمزة والكسائى يطهرن بالتشديد وكذلك

(ولا تقربوهن حتى يطهرن) تأكيد لحكم الاعتزال وتنبيه على أن المراد به عدم قربانهن لاعدم القرب منهن وبيان لغايته وهو انقطاع الدم عند أبى حنيفة رحمه الله فان كان ذلك فى أكثر المدة حل القربان كما انقطع والا فلا بد من الاغتسال أو من مضى وقت صلاة وعند الشافعى رحمه الله أن يغتسلن بعد الانقطاع كما يفصح عنه القراءة بالتشديد وينبئ عنه قوله عزوجل

حفص عن عاصم فمن خفف فهو زوال الدم لان يطهرن من طهرت المرأة من حيضها وذلك اذا انقطع الحيض فالمعنى لاتقربوهن حتى يزول عنهن الدم ومن قرأ يطهرن بالتشديد فهو على معنى يتطهرن فادغم كقوله يا أيها المزمل و يا أيها المدثر أى المتزمل والمتدثر وبالله التوفيق (المسئلة الثانية) أكثر فقهاء الامصار على ان المرأة اذا انقطع حيضها لايحل للزوج مجامعتها الابعد أن تغتسل من الحيض وهذا قول مالك والاوزاعى والشافعى والثورى والمشهور عن أبى حنيفة انها ان رأت الطهر دون عشرة أيام لم يقربها زوجها وان رأته لعشرة أيام جاز أن يقربها قبل الاغتسال حجة الشافعى من وجهين (الحجة الاولى) ان القراءة المتواترة حجة بالاجماع فاذا حصلت قراءتان متواترتان وأمكن الجمع بينهما وجب الجمع بينهما اذا ثبت هذا فنقول قرئ حتى يطهرن بالتخفيف وبالتثقيل و يطهرن بالتخفيف عبارة عن انقطاع الدم و بالتثقيل عبارة عن التطهر بالماء والجمع بين الامرين ممكن فوجب دلالة هذه الآية على وجوب الامرين واذا كان كذلك وجب أن لاتنتهى هذه الحرمة الاعند حصول الامرين (الحجة الثانية) ان قوله تعالى فاذا تطهرن فاتوهن علق الاتيان على التطهر بكلمة اذا وكلمة اذا للشرط فى اللغة والمعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط فوجب أن لايجوز الاتيان عند عدم التطهر حجة أبى حنيفة رحمه الله قوله تعالى ولاتقربوهن حتى يطهرن نهى عن قربانهن وجعل غاية ذلك النهى أن يطهرن بمعنى ينقطع حيضهن واذا كان انقطاع الحيض غاية لهذا النهى وجب أن لايبقى هذا النهى عند انقطاع الحيض أجاب القاضى عنه بانه لو اقتصر على قوله حتى يطهرن لكان ماذكرتم لازما أما وقد ضم اليه قوله فاذا تطهرن صار المجموع هو الغاية وذلك بمنزلة أن يقول الرجل لاتكلم فلانا حتى يدخل الدار فاذا طابت نفسه بعد الدخول فكلمه فانه يجب أن يتعلق اباحة كلامه بالامرين جميعا واذا ثبت انه لابد بعد انقطاع الحيض من التطهر فقد اختلفوا فى ذلك التطهر فقال الشافعى وأكثر الفقهاء هو الاغتسال وقال بعضهم هو غسل الموضع وقال عطاء وطاوس هو أن تغسل الموضع وتتوضأ والصحيح هو الاول لوجهين (الاول) ان ظاهر قوله فاذا تطهرن حكم عائد الى ذات المرأة فوجب أن يحصل هذا التطهر فى كل بدنها لافى بعض من أبعاض بدنها (والثانى) ان حمله على التطهر الذى يختص الحيض بوجوبه أولى من التطهر الذى يثبت فى الاستحاضة كثبوته فى الحيض فهذا يوجب ان المراد به الاغتسال اذا أمكن بوجود الماء وان تعذر ذلك فقد أجمع القائلون بوجوب الاغتسال على ان التيمم يقوم مقامه وانما أثبتنا التيمم مقام الاغتسال بدلالة الاجماع والا فالظاهر يقتضى أن لايجوز قربانها الا عند الاغتسال بالماء (المسئلة الثالثة) اختلفوا فى المراد بقوله تعالى فاتوهن من حيث أمركم الله وفيه وجوه (الاول) وهو قول ابن عباس ومجاهد وابراهيم وقتادة وعكرمة فاتوهن فى المأتى فانه هو الذى أمر الله به ولاتؤتوهن فى غير المأتى وقوله من حيث أمركم

(فاذا تطهرن) فان التطهر هو الاغتسال

(فاتوهن من حيث أمركم الله) من المأتى الذى حلله لكم وهو القبل

الله أى فى حيث أمركم الله كقوله اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة أى فى يوم الجمعة (الثانى) قال الاصم والزجاج أى فأتوهن من حيث يحل لكم غشيانهن وذلك بأن لا يكن صائمات ولا معتكفات ولا محرمات (الثانى) وهو قول محمد بن الحنفية فاتوهن من قبل الحلال دون الفجور والاقرب هو القول الاول لان لفظة حيث حقيقة فى المكان مجاز فى غيره ❊ أما قوله ان الله يحب التوابين و يحب التطهرين فالكلام فى تفسير محبة الله تعالى وفى تفسير التوبة قد تقدم فلا نعيده الا انا نقول التواب هو المكثر من فعل ما يسمى توبة وقد يقال هذا فى حق الله تعالى من حيث يكثر فى قبول التوبة فان قيل ظاهر الآية يدل على انه يحب تكثير التوبة مطلقا والعقل يدل على ان التوبة لا تليق الا بالمذنب فمن لم يكن مذنبا وجب أن لا تحسن منه التوبة (والجواب) من وجهين (الاول) ان المكلف لا يأمن البتة من التقصير فتلزمه التوبة دفعا لذلك التقصير المجوز (الثانى) قال أبو مسلم الاصفهانى التوبة فى اللغة عبارة عن الرجوع ورجوع العبد الى الله تعالى فى كل الاحوال محمود اعترض القاضى عليه بأن التوبة وان كانت فى أصل اللغة عبارة عن الرجوع الا انها فى عرف الشرع عبارة عن الندم على ما فعل فى الماضى والترك فى الحاضر والعزم على أن لا يفعل مثله فى المستقبل فوجب حمله على هذا المعنى الشرعى دون المفهوم اللغوى ولابى مسلم أن يجيب عنه فيقول مرادى من هذا الجواب انه ان أمكن حمل اللفظ على التوبة الشرعية فقد صح اللفظ وسلم عن السؤال وان تعذر ذلك حملته على التوبة بحسب اللغة الاصلية لئلا يتوجه الطعن والسؤال ❊ أما قوله تعالى ويحب المتطهرين ففيه وجوه (أحدها) المراد منه التنزيه عن الذنوب والمعاصى وذلك لان التائب هو الذى فعله ثم تركه والمتطهر هو الذى ما فعله تنزها عنه ولا ثالث لهذين القسمين واللفظ محتمل لذلك لان الذنب نجاسة روحانية ولذلك قال انما المشركون نجس فتركه يكون طهارة روحانية و بهذا المعنى يوصف الله تعالى بأنه طاهر مطهر من حيث كونه منزها عن العيوب والقبائح ويقال فلان طاهر الذيل (والقول الثانى) أن المراد لا يأتيها فى زمان الحيض وأن لا يأتيها فى غير المأتى على ما قال فأتوهن من حيث أمركم الله ومن قال بهذا القول قال هذا أولى لانه أليق بما قبل الآية ولانه تعالى قال حكاية عن قوم لوط أخرجوهم من قريتكم انهم أناس يتطهرون فكان قوله و يحب المتطهرين ترك الاتيان فى الادبار (والقول الثالث) انه تعالى لما أمرنا بالتطهر فى قوله فاذا تطهرن فلا جرم مدح المتطهر فقال و يحب المتطهرين والمراد منه التطهر بالماء وقد قال تعالى رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المطهرين فقيل فى التفسير انهم كانوا يستنجون بالماء فاثنى الله عليهم

❊ (الحكم الثامن) قوله تعالى (نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم أنى شئتم وقدموا لانفسكم واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه و بشر المؤمنين) فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) ذكروا فى سبب النزول وجوها (أحدها) روى أن اليهود قالوا من جامع امرأته

(ان الله يحب التوابين) مما عسى يندر منهم من ارتكاب بعض ما نهوا عنه ومن سائر الذنوب

(و يحب المتطهرين) المتنزهين عن الفواحش والاقذار وفى ذكر التوبة اشعار بمساس الحاجة اليها بارتكاب بعض الناس لما نهوا عنه وتكرير الفعل لمزيد العناية بامر التطهر

فى قبلها من دبرها كان ولدها أحول مخبلا وزعموا أن ذلك فى التوراة فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال كذبت اليهود ونزلت هذه الآية (وثانيها) روى عن ابن عباس أن عمر جاء الى النبى صلى الله عليه وسلم فقال يارسول الله هلكت وحكى وقوع ذلك منه فانزل الله تعالى هذه الآية (وثالثها) كانت الانصار تنكر أن يأتى الرجل المرأة من دبرها فى قبلها وكانوا أخذوا ذلك من اليهود وكانت قريش تفعل ذلك فانكرت الانصار ذلك عليهم فنزلت الآية (المسئلة الثانية) حرث لكم أى مزرع ومنبت للولد وهذا على سبيل التشبيه ففرج المرأة كالارض والنطفة كالبذر والولد كالنبات الخارج والحرث مصدر ولهذا وحد الحرث فكان المعنى نساؤكم ذوات حرث لكم فيهن تحرثون للولد فحذف المضاف وأيضا قد يسمى موضع الشئ باسم الشئ على سبيل المبالغة كقوله فانما هى اقبال وادبار ويقال هذا أمر الله أى مأموره وهذا شهوة فلان أى مشتهاه فكذلك حرث الرجل محرثه (المسئلة الثالثة) ذهب أكثر العلماء الى ان المراد من الآية أن الرجل مخير بين أن يأتيها من قبلها فى قبلها وبين أن يأتيها من دبرها فى قبلها فقوله أنى شئتم محمول على ذلك ونقل نافع عن ابن عمر انه كان يقول المراد من الآية تجويز اتيان النساء فى ادبارهن وسائر الناس كذبوا نافعا فى هذه الرواية وهذا قول مالك واختيار السيد المرتضى من الشيعة والمرتضى رواه عن جعفر بن محمد الصادق رضى الله عنه وحجة من قال انه لا يجوز اتيان النساء فى ادبارهن من وجوه (الحجة الاولى) ان الله تعالى قال فى آية المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء فى المحيض جعل قيام الاذى علة لحرمة اتيان موضع الاذى ولا معنى للاذى الا ما يتأذى الانسان منه وههنا يتأذى الانسان بنتن روائح ذلك الدم وحصول هذه العلة فى محل النزاع أظهر فاذا كانت تلك العلة قائمة ههنا وجب حصول الحرمة (الحجة الثانية) قوله تعالى فأتوهن من حيث أمركم الله وظاهر الامر للوجوب ولا يمكن أن يقال انه يفيد وجوب اتيانهن لان ذلك غير واجب فوجب حمله على ان المراد منه ان من أتى المرأة وجب أن يأتيها فى ذلك الموضع الذى أمر الله تعالى به ثم هذا غير محمول على الدبر لان ذلك بالاجماع غير واجب فتعين أن يكون محمولا على القبل وذلك هو المطلوب (الحجة الثالثة) روى خزيمة بن ثابت أن رجلا سأل النبى صلى الله عليه وسلم عن اتيان النساء فى أدبارهن فقال النبى صلى الله عليه وسلم حلال فلما ولى الرجل دعاه فقال كيف قلت فى أى الخربتين أوفى أى الخرزتين أوفى أى الخصفتين أمن قبلها فى قبلها فنعم أمن دبرها فى قبلها فنعم أمن دبرها فى دبرها فلا ان الله لا يستحيى من الحق لا تأتوا النساء فى أدبارهن وأراد بخربتها مسلكها وأصل الخربة عروة المزادة شبه الثقب بها والخرزة هى الثقبة التى يثقبها الخراز كنى به عن المأتى وكذلك الخصفة من قولهم خصفت الجلد اذا خرزته حجة من قال بالجواز وجوه (الحجة الاولى) التمسك بهذه الآية من وجهين (الاول) انه تعالى جعل الحرث اسما للمرأة فقال نساؤكم حرث لكم فهذا يدل على ان الحرث اسم للمرأة لا للموضع

(نساؤكم حرث لكم) أى مواضع حرث لكم شبهن بها لما بين ما يلقى فى أرحامهن وبين البذور من المشابهة من حيث ان كلا منهما مادة لما يحصل منه (فأتوا حرثكم) لما عبر عنهن بالحرث عبر عن مجامعتهن بالاتيان وهو بيان لقوله تعالى فأتوهن من حيث أمركم الله (أنى شئتم) من أى جهة شئتم روى ان اليهود كانوا يزعمون ان من أتى امرأته فى قبلها من دبرها أتى ولده أحول فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت

قوله قول مالك فى القسطلانى تكذيب نسبة هذا القول لمالك بكثرة النقول عن نفس مالك اه مصحح

المعين فلما قال بعده فاتوا حرثكم أنى شئتم كان المراد فاتوا نساءكم انى شئتم فيكون هذا اطلاقا
فى اتيانهن على جميع الوجوه فيدخل فيه محل النزاع (الوجه الثانى) ان كلمة أنى معناها
أين قال الله تعالى أنى لك هذا قالت هو من عند الله والتقدير من أين لك هذا فصار تقدير
الآية فاتوا حرثكم أين شئتم وكلمة أين شئتم تدل على تعدد الامكنة يقال اجلس أين شئت
ويكون هذا تخييرا بين الامكنة اذا ثبت هذا فنقول ظهر أنه لا يمكن حمل الآية على الاتيان
من قبلها فى قبلها أو من دبرها فى قبلها لان على هذا التقدير المكان واحد والتعدد انما
وقع فى طريق الاتيان واللفظ اللائق به أن يقال اذهبوا اليه كيف شئتم فلما لم يكن
المذكور ههنا لفظة كيف بل لفظة انى وثبت أن لفظة انى مشعرة بالتخيير بين الامكنة
ثبت أنه ليس المراد ما ذكرتم بل ما ذكرناه (الحجة الثانية) لهم التمسك بعموم قوله تعالى
الا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم ترك العمل به فى حق الذكور لدلالة الاجماع فوجب
أن يبقى معمولا به فى حق النسوان (الحجة الثالثة) توافقنا على انه لو قال للمرأة دبرك على
حرام ونوى الطلاق أنه يكون طلاقا وهذا يقتضى كون دبرها حلالا له هذا مجموع كلام
القوم فى هذا الباب أجاب الاولون فقالوا الذى يدل على انه لا يجوز أن يكون المراد من
هذه الآية اتيان النساء فى غير المأتى وجوه (الاول) ان الحرث اسم لموضع الحراثة
ومعلوم ان المرأة بجميع أجزائها ليست موضعا للحراثة فامتنع اطلاق اسم الحرث على
ذات المرأة ويقتضى هذا الدليل أن لا يطلق لفظ الحرث على ذات المرأة الا انا تركنا العمل
بهذا الدليل فى قوله نساؤكم حرث لكم لان الله تعالى صرح ههنا باطلاق لفظ الحرث على
ذات المرأة فحملنا ذلك على المجاز المشهور من تسمية كل الشئ باسم جزئه وهذه الصورة
مفقودة فى قوله فاتوا حرثكم فوجب حمل الحرث ههنا على موضع الحراثة على التعيين
فثبت أن هذه الآية لا دلالة فيها الا على اتيان النساء فى المأتى (الوجه الثانى) فى بيان أن
هذه الآية لا يمكن أن تكون دالة على ما ذكروه لما بينا أن ما قبل هذه الآية يدل على المنع مما
ذكروه من وجهين (أحدهما) قوله قل هو أذى (والثانى) قوله فاتوهن من حيث أمركم
الله فلو دلت هذه الآية على التجويز لكان ذلك جمعا بين ما يدل على التحريم وبين ما يدل على
التحليل فى موضع واحد والاصل أنه لا يجوز (الوجه الثالث) الروايات المشهورة فى ان
سبب نزول هذه الآية اختلافهم فى أنه هل يجوز اتيانها من دبرها فى قبلها وسبب نزول
الآية لا يكون خارجا عن الآية فوجب كون الآية متناولة لهذه الصورة ومتى
حملناها على هذه الصورة لم يكن بنا حاجة الى حملها على الصورة الاخرى فثبت بهذه الوجوه
ان المراد من الآية ليس ما ذكروه وعند هذا نبحث عن الوجوه التى تمسكوا بها على
التفصيل (أما الوجه الاول) فقد بينا ان قوله فاتوا حرثكم معناه فأتوا موضع الحرث
(وأما الثانى) فانه لما كان المراد بالحرث فى قوله فأتوا حرثكم ذلك الموضع المعين لم يمكن
حمل انى شئتم على التخيير فى المكان وعند هذا يضمر فيه زيادة وهى أن يكون المراد

من انى شئتم فيضمر لفظة من لايقال ليس حمل لفظ الحرث على حقيقته والتزام هذا الاضمار أولى من حمل لفظ الحرث على المرأة على سبيل المجاز حتى لايلزمنا هذا الاضمار لانا نقول بل هذا أولى لان الاصل فى الابضاع الحرمة (وأما الثالث) فجوابه ان قوله الاعلى أزاجهم أوما ملكت أيمانهم عام ودلائلنا خاصة والخاص مقدم على العام (وأما الرابع) فجوابه ان قوله دبرك على حرام انما صلح أن يكون كناية عن الطلاق لانه محل لحل الملامسة والمضاجعة فصار ذلك كقوله يدك طالق والله أعلم (المسئلة الرابعة) اختلف المفسرون فى تفسير قوله انى شئتم والمشهور ماذكرناه أنه يجوز للزوج أن يأتيها من قبلها فى قبلها ومن دبرها فى قبلها (والثانى) ان المعنى أى وقت شئتم من أوقات الحل يعنى اذا لم تكن أجنبية أو محرمة أو صائمة أو حائضا (والثالث) أنه يجوز للرجل أن ينكحها قائمة أو باركة أو مضطجعة بعد أن يكون فى الفرج (الرابع) قال ابن عباس المعنى ان شاء عزل وان شاء لم يعزل وهو منقول عن سعيد بن المسيب (الخامس) متى شئتم من ليل أونهار فان قيل فا المختار من هذه الاقاويل قلنا قد ظهر عن المفسرين أن سبب نزول هذه الآية هو ان اليهود كانوا يقولون من أتى المرأة من دبرها فى قبلها جاء الولد أحول فأنزل الله تعالى هذا لتكذيب قولهم فكان الاولى حمل اللفظ عليه وأما الاوقات فلا مدخل لها فى هذا الباب لان انى يكون بمعنى متى و يكون بمعنى كيف واما العزل وخلافه فلا يدخل تحت انى لان حال الجماع لايختلف بذلك فلا وجه لحمل الكلام الاعلى ماقلنا ❁ أما قوله وقدموا لانفسكم فمعناه افعلوا ماتستوجبون به الجنة والكرامة ونظيره أن يقول الرجل لغيره قدم لنفسك عملا صالحا وهو كقوله وتزودوا فان خير الزاد التقوى ونظير لفظ التقديم ماحكى الله تعالى عن فريق من أهل النار وهو قوله قالوا بل أنتم لامرحبا بكم أنتم قدمتموه لنا فبئس القرار فان قيل كيف تعلق هذا الكلام بماقبله قلنا نقل عن ابن عباس أنه قال معناه التسمية عند الجماع وهو فى غاية البعد والذى عندى فيه ان قوله نساؤكم حرث لكم جار مجرى التنبيه على سبب اباحة الوطء كأنه قيل هؤلاء النسوان انما حكم الشرع باباحة وطئهن لكم لاجل انهن حرث لكم أى بسبب أنه يتولد الولد منها ثم قال بعده فأتوا حرثكم أنى شئتم أى لما كان السبب فى اباحة وطئها لكم حصول الحرث فاتوا حرثكم ولا تأتوا غير موضع الحرث فكان قوله فأتوا حرثكم دليلا على الاذن فى ذلك الموضع والمنع من غير ذلك الموضع فلما اشتملت الآية على الاذن فى أحد الموضعين والمنع عن الموضع الآخر لاجرم قال وقدموا لانفسكم أى لاتكونوا فى قيد قضاء الشهوة بل كونوا فى قيد تقديم الطاعة ثم انه تعالى أكد ذلك بقوله واتقوا الله ثم أكده ثالثا بقوله واعلموا أنكم ملاقوه وهذه التهديدات الثلاثة المتوالية لايليق ذكرها الااذا كانت مسبوقة بالنهى عن شئ لذيذ مشتهى فثبت أن ماقبل هذه الآية دال على تحريم هذا العمل ومابعدها أيضا دال على تحريمه فظهر أن المذهب الصحيح فى تفسير هذه الآية ماذهب اليه جمهور المجتهدين ❁ أما قوله تعالى واتقوا

(وقدموا لانفسكم) أى مايدخر لكم من الثواب وقيل هو طلب الولد وقيل هو التسمية عند المباشرة (واتقوا الله) بالاجتناب عن معاصيه التى من جملتها ماعد من الامور

الله واعلموا أنكم ملاقوه فاعلم أن الكلام فى التقوى قد تقدم والكلام فى تفسير لقاء الله تعالى قد تقدم فى قوله الذين يظنون أنهم ملاقو ربهم واعلم أنه تعالى ذكر هذه الامور الثلاثة (أولها) وقدموا لانفسكم والمراد منه فعل الطاعات (وثانيها) قوله واتقوا الله والمراد منه ترك المحظورات (وثالثها) قوله واعلموا أنكم ملاقوه وفيه اشارة الى أنى انما كلفتكم بتحمل المشقة فى فعل الطاعات وترك المحظورات لاجل يوم البعث والنشور والحساب فلولا ذلك اليوم لكان تحمل المشقة فى فعل الطاعات وترك المحظورات عبثا وما أحسن هذا الترتيب ثم قال وبشر المؤمنين والمراد منه رعاية الترتيب المعتبر فى القرآن وهو أن يجعل مع كل وعيد وعدا والمعنى وبشر المؤمنين خاصة بالثواب والكرامة فحذف ذكرهما لما انهما كالمعلوم فصار كقوله وبشر المؤمنين بأن لهم من الله فضلا كبيرا

(الحكم التاسع) * قوله تعالى (ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم ان تبروا وتتقوا وتصلحوا بين الناس والله سميع عليم) المفسرون أكثروا من الكلام فى هذه الآية وأجود ما ذكروه وجهان (الاول) وهو الذى ذكره أبو مسلم الاصفهانى وهو الاحسن ان قوله ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم نهى عن الجراءة على الله بكثرة الحلف به وذلك لان من أكثر ذكر شئ فى معنى من المعانى فقد جعله عرضة له يقول الرجل قد جعلتنى عرضة للومك وقال الشاعر ولا تجعلينى عرضة للوائم * وقد ذم الله تعالى من أكثر الحلف بقوله ولا تطع كل حلاف مهين وقال تعالى واحفظوا أيمانكم والعرب كانوا يمدحون الانسان بالاقلال من الحلف كما قال كثير

قليل الألايا حافظ ليمينه * وان سبقت منه الالية برت

والحكمة فى الامر بتقليل الايمان أن من حلف فى كل قليل وكثير بالله انطلق لسانه بذلك ولا يبقى لليمين فى قلبه وقع فلا يؤمن اقدامه على اليمين الكاذبة فيختل ما هو الغرض الاصلى فى اليمين وأيضا كلما كان الانسان أكثر تعظيما لله تعالى كان أكمل فى العبودية ومن كمال التعظيم أن يكون ذكر الله تعالى أجل وأعلى عنده من أن يستشهد به فى غرض من الاغراض الدنيوية * وأما قوله تعالى بعد ذلك ان تبروا فهو علة لهذا النهى فقوله ان تبروا أى ارادة ان تبروا والمعنى انما نهيتكم عن هذا لما ان توقى ذلك من البر والتقوى والاصلاح فتكونون يا معشر المؤمنين بررة أتقياء مصلحين فى الارض غير مفسدين فان قيل وكيف يلزم من ترك الحلف حصول البر والتقوى والاصلاح بين الناس قلنا لان من ترك الحلف لاعتقاده ان الله تعالى أجل وأعظم أن يستشهد باسمه العظيم فى مطالب الدنيا وخسائس مطالب الحلف فلا شك أن هذا من أعظم أبواب البر وأما معنى التقوى فظاهر انه اتقى أن يصدر منه ما يخل بتعظيم الله وأما الاصلاح بين الناس فتى اعتقدوا فى صدق لهجته وبعده عن الاغراض الفاسدة فيقبلون قوله فيحصل الصلح بتوسطه (التأويل الثانى) قالوا العرضة عبارة عن المانع والدليل على صحة هذه اللغة أنه يقال أردت أفعل كذا فعرض لى أمر كذا

(وبشر المؤمنين) الذين تلقوا ما خوطبوا به من الاوامر والنواهى بحسن القبول والامتثال بما يقصر عنه البيان من الكرامة والنعيم المقيم أو بكل ما يبشر به من الامور التى تسر بها القلوب وتقر بها العيون وفيه مع ما فى تلوين الخطاب وجعل المبشر رسول الله صلى الله عليه وسلم من المبالغة فى تشريف المؤمنين ما لا يخفى (ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم) قيل نزلت فى عبد الله بن رواحة حين حلف أن لا يكلم ختنه بشير بن النعمان ولا يصلح بينه وبين أخته وقيل فى الصديق رضى الله عنه حين حلف أن لا ينفق على مسطح لخوضه فى حديث الافك والعرضة فعلة بمعنى مفعول كالقبضة والغرفة تطلق على ما يعرض دون الشئ فيصير حاجزا عنه كما يقال فلان عرضة للخير وعلى المعرض للامر كما فى قوله * فلا تجعلونى عرضة للوائم * فالمعنى على الوجه الاول لا تجعلوا الله مانعا للامور الحسنة التى تحلفون على تركها وعبر عنها بالايمان لملابستها بها كما فى قوله عليه السلام لعبد الله بن سمرة اذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيرا منها فأت الذى هو خير وكفر عن يمينك وقوله تعالى

وأعترض أى تحامى ذلك فنعني منه واشتقاقها من الشئ الذى يوضع فى عرض الطريق فيصير مانعا للناس من السلوك والمرور ويقال اعترض فلان على كلام فلان وجعل كلامه معارضا لكلام آخر أى ذكر ما يمنعه من تثبيت كلامه اذا عرفت أصل الاشتقاق فالعرضة فعلة بمعنى المفعول كالقبضة والغرفة فيكون اسما لما يجعل معرضا دون الشئ ومانعا منه فثبت ان العرضة عبارة عن المانع وأما اللام فى قوله لايمانكم فهو للتعليل اذا عرفت هذا فنقول تقدير الآية ولا تجعلوا ذكر الله مانعا بسبب ايمانكم من أن تبروا أو فى أن تبروا فأسقط حرف الجر لعدم الحاجة اليه بسبب ظهوره قالوا وسبب نزول الآية ان الرجل كان يحلف على ترك الخيرات من صلة الرحم أو اصلاح ذات البين أو احسان الى أحد أدعيائه ثم يقول أخاف الله أن أحنث فى يمينى فيترك البر ارادة البر فى يمينه فقيل لا تجعلوا ذكر الله مانعا بسبب هذه الايمان عن فعل البر والتقوى هذا أجود ما ذكره المفسرون وقد طولوا فى كلمات أخر ولكن لا فائدة فيها فتركناها ثم قال فى آخر الآية والله سميع عليم أى ان حلفتم يسمع وان تركتم الحلف تعظيما لله واجلالا له من أن يستشهد باسمه الكريم فى الاعراض العاجلة فهو عليم عالم بما فى قلوبكم ونيتكم * قوله تعالى

(لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم والله غفور حليم) فى الآية مسئلتان (المسئلة الاولى) اللغو الساقط الذى لا يعتد به سواء كان كلاما أو غيره اما ورود هذه اللفظة فى الكلام فيدل عليه الآية والخبر والرواية اما الآية فقوله تعالى واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه وقوله لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما وقوله لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه وقوله لا تسمع فيها لاغية أما قوله واذا مروا باللغو مروا كراما فيحتمل أن يكون المراد واذا مروا بالكلام الذى يكون لغوا وأن يكون المراد واذا مروا بالفعل الذى يكون لغوا وأما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم من قال يوم الجمعة لصاحبه صه والامام يخطب فقد لغا وأما الرواية فيقال لغا الطائر يلغوا لغوا اذا صوت ولغوا لطائر تصويته وأما ورود هذا اللفظ فى غير الكلام فهو انه يقال لما لا يعتد به من أولاد الابل لغو

قال جرير
يعد الناسبون بنى تميم * بيوت المجد أربعة كبارا
ويخرج منهم المرئى لغوا * كما ألغيت فى الدية الحوارا

وقال العجاج
ورب اسراب حجيج كظم * عن اللغا ورفث التكلم

قال الفراء اللغا مصدر للغيت واللغو مصدر للغوت فهذا ما يتعلق باللغة أما المفسرون فقد ذكروا وجوها (الاول) قال الشافعى رضى الله عنه انه قول العرب لا والله وبلى والله مما يؤكدون به كلامهم ولا يخطر ببالهم الحلف ولو قيل لواحد منهم سمعتك اليوم تحلف فى المسجد الحرام ألف مرة لانكر ذلك ولعله قال لا والله ألف مرة (والثانى) وهو قول أبى حنيفة رضى الله عنه أن اللغو هو أن يحلف على شئ يعتقد انه كان ثم بان أنه لم يكن فهذا هو اللغو وفائدة هذا الاختلاف أن الشافعى لا يوجب الكفارة فى قول الرجل لا والله

عليها واللام فى لايمانكم متعلقة بالفعل أو بعرضة لما فيها من معنى الاعتراض أى لا تجعلوا الله لبركم وتقواكم واصلاحكم بين الناس عرضة أى برزخا حاجزا بان تحلفوا به تعالى على تركها أولا تجعلوه تعالى عرضة أى شيئا يعترض الامور المذكورة ويحجزها بما ذكر من الحلف به تعالى على تركها وقد جوز أن تكون اللام للتعليل ويتعلق أن تبروا الخ بالفعل أو بعرضة فيكون الايمان بمعناها وأنت خبير بانه يؤدى الى الفصل بين العامل ومعموله باجنبى وعلى الوجه الثانى لا تجعلوا الله معرضا لايمانكم تبتذلونه بكثرة الحلف به ولذلك ذم من نزلت فيه ولا تطع كل حلاف مهين باشنع المذام وجعل الحلاف مقدمتها وأن تبروا حينئذ علة للنهى أى ارادة ان تبروا وتتقوا وتصلحوا لان الحلاف مجترئ على الله سبحانه غير معظم له فلا يكون برا متقيا ثقة بين الناس فيكون بمعزل من التوسط فى اصلاح ذات البين (والله سميع) لايمانكم (عليم) يعلم نياتكم فحافظوا على ما كلفتموه

(لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم) اللغو ما سقط من الكلام عن درجة الاعتبار والمراد به في الايمان ما لا عقد معه ولا قصد كما ينبئ عنه قوله تعالى ﴿ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان﴾ وهو المعنى بقوله عز وجل

وبلى والله ويوجبها فيما اذا حلف على شئ يعتقد انه كان ثم بان انه لم يكن وأبو حنيفة يحكم بالضد من ذلك ومذهب الشافعي هو قول عائشة والشعبي وعكرمة وقول أبي حنيفة هو قول ابن عباس والحسن ومجاهد والنخعي والزهري وسليمان بن يسار وقتادة والسدي ومكحول حجة الشافعي رضي الله عنه على قوله وجوه (الاول) ماروت عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لغو اليمين قول الرجل في كلامه كلا والله وبلى والله ولا والله وروى أنه صلى الله عليه وسلم مر بقوم ينتضلون ومعه رجل من أصحابه فرمى رجل من القوم فقال أصبت والله ثم أخطأ ثم قال الذي مع النبي صلى الله عليه وسلم حنث الرجل يارسول الله فقال صلى الله عليه وسلم كل ايمان الرماة لغو لا كفارة فيها ولا عقوبة وعن عائشة انها قالت ايمان اللغو ما كان في الهزل والمراء والخصومة التي لا يعقد عليها القلب واثر الصحابي في تفسير كلام الله حجة (الحجة الثانية) ان قوله لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم يدل على ان لغو اليمين كالمقابل المضاد لما يحصل بسبب كسب القلب لكن المراد من قوله بما كسبت قلوبكم هو الذي يقصده الانسان على الجد ويربط قلبه به واذا كان كذلك وجب أن يكون اللغو الذي هو كالمقابل له أن يكون معناه ما لا يقصده الانسان بالجد ولا يربط قلبه به وذلك هو قول الناس على سبيل التعود في الكلام لا والله بلى والله فاما اذا حلف على شئ بالجد انه كان حاصلا ثم ظهر أنه لم يكن فقد قصد الانسان بذلك اليمين تصديق قول نفسه وربط قلبه بذلك فلم يكن ذلك لغوا البتة بل كان ذلك حاصلا بكسب القلب (الحجة الثالثة) أنه سبحانه ذكر قبل هذه الآية ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم وقد ذكرنا أن معناه النهي عن كثرة الحلف واليمين وهؤلاء الذين يقولون على سبيل الاعتياد لا والله وبلى والله لا شك انهم يكثرون الحلف فذكر تعالى عقيب قوله ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم حال هؤلاء الذين يكثرون الحلف على سبيل الاعتياد في الكلام لا على سبيل القصد الى الحلف وبين انه لا مؤاخذة عليهم ولا كفارة لان ايجاب المؤاخذة والكفارة عليهم يفضي اما الى أن يمتنعوا عن الكلام أو يلزمهم في كل لحظة كفارة وكلاهما حرج في الدين فظهر أن تفسير اللغو بما ذكرناه هو المناسب لما قبل الآية فأما الذي قال أبو حنيفة رضي الله عنه فانه لا يناسب ما قبل الآية فكان تأويل الشافعي أولى حجة أبي حنيفة رضي الله عنه من وجوه (الحجة الاولى) قوله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه الحديث دل على وجوب الكفارة على الحانث مطلقا من غير فصل بين الجد والهازل (الحجة الثانية) ان اليمين معنى لا يلحقه الفسخ فلا يعتبر فيه القصد كالطلاق والعتاق فهاتان الحجتان يوجبان الكفارة في قول الناس لا والله بلى والله اذا حصل الحنث ثم الذي يدل على ان اللغو لا يمكن تفسيره بما قال الشافعي ويجب تفسيره بما قاله أبو حنيفة أن اليمين في اللغة عبارة عن القوة قال الشاعر

اذا ما راية رفعت لمجد * تلقاها عوانة باليمين

أى بالقوة والمقصود من اليمين تقوية جانب البر على جانب الحنث بسبب اليمين وهذا انما يفعل فى الموضع الذى يكون قابلا للتقوية وهذا انما يكون اذا وقع اليمين على فعل فى المستقبل فأما اذا وقع اليمين على الماضى فذلك لا يقبل التقوية البتة فعلى هذا اليمين على الماضى تكون خالية عن الفائدة المطلوبة منها والخالى عن المطلوب يكون لغوا فثبت ان اللغو هو اليمين على الماضى وأما اليمين على المستقبل فهو قابل للتقوية فلم تكن هذه اليمين خالية عن الغرض المطلوب منها فلا تكون لغوا (القول الثالث) فى تفسير يمين اللغو هو أنه اذا حلف على ترك طاعة أو فعل معصية فهذا هو يمين اللغو وهو المعصية قال تعالى واذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه فبين انه تعالى لا يؤاخذ بترك هذه الأيمان ثم قال ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم أى باقامتكم على ذلك الذى حلفتم عليه من ترك الطاعة وفعل المعصية قالوا وهذا التأويل مناف لقوله عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذى هو خير ثم ليكفر وهذا التأويل ضعيف من وجهين (الاول) هو أن المؤاخذة المذكورة فى هذه الآية صارت مفسرة فى آية المائدة بقوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته ولما كان المراد بالمؤاخذة ايجاب الكفارة وههنا الكفارة واجبة علمنا أن المراد من الآية ليس هو هذه الصورة (الثانى) انه تعالى جعل المقابل للغو هو كسب القلب ولا يمكن تفسيره بما ذكره من الاصرار على الشئ الذى حلفوا عليه لان كسب القلب مشعر بالشروع فى فعل جديد فاما الاستمرار على ما كان فذلك لا يسمى كسب القلب (القول الرابع) فى تفسير يمين اللغو أنها اليمين المكفرة سميت لغوا لان الكفارة أسقطت الاثم فكانه قيل لا يؤاخذكم الله باللغو اذا كفرتم وهذا قول الضحاك (القول الخامس) وهو قول القاضى ان المراد به ما يقع سهوا غير مقصود اليه والدليل عليه قوله تعالى بعد ذلك ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم أى يؤاخذكم اذا تعمدتم ومعلوم أن المقابل للعمد هو السهو (المسئلة الثانية) احتج الشافعى رضى الله عنه بهذه الآية على وجوب الكفارة فى اليمين الغموس قال انه تعالى ذكر ههنا ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقال فى آية المائدة ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان وعقد اليمين محتمل لان يكون المراد منه عقد القلب به ولان يكون المراد به العقد الذى يضاد الحل فلما ذكر ههنا قوله بما كسبت قلوبكم علمنا ان المراد من ذلك العقد هو عقد القلب وأيضا ذكر المؤاخذة ههنا ولم يبين أن تلك المؤاخذة ماهى وبينها فى آية المائدة بقوله ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته فبين أن المؤاخذة هى الكفارة فكل واحد من هاتين الآيتين مجملة من وجه مبينة من وجه آخر فصارت كل واحدة منهما مفسرة للاخرى من وجه وحصل من كل واحدة منهما أن كل يمين ذكر على سبيل الجد وربط القلب فالكفارة واجبة فيها واليمين الغموس كذلك فكانت الكفارة واجبة فيها

(ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) وقد اختلف فيه فعندنا هو أن يحلف على شئ بظنه على ما حلف عليه ثم يظهر خلافه فانه لا قصد فيه الى الكذب وعند الشافعى رحمه الله هو قول العرب لا والله وبلى والله مما يؤكدون به كلامهم من غير اخطار الحلف بالبال فالمعنى على الاول لا يؤاخذكم الله أى لا يعاقبكم بلغو اليمين الذى يحلفه أحدكم ظانا انه صادق فيه ولكن يعاقبكم بما اقترفته قلوبكم من اثم القصد الى الكذب فى اليمين وذلك فى الغموس وعلى الثانى لا يلزمكم الكفارة بما لا قصد معه الى اليمين ولكن يلزمكموها بما نوت قلوبكم وقصدت به اليمين ولم يكن كسب اللسان فقط

*اما قوله تعالى والله غفور حليم فقد علمت ان الغفور مبالغة فى ستر الذنوب وفى اسقاط عقوبتها وأما الحليم فاعلم ان الحلم فى كلام العرب الاناة والسكون يقول ضع الهودج على احلم الجمال أى على أشدها تؤدة فى السير ومنه الحلم لانه يرى فى حال السكون وحلمة الثدى ومعنى الحليم فى صفة الله الذى لايعجل بالعقوبة بل يؤخر عقوبة الكفار والفجار (الحكم العاشر) *قوله تعالى (للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة اشهر فان فاؤا فان الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم) فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) ألى يؤالى ايلاء وتألى يتألى تاليا وائتلى يأتلى ائتلاء والاسم منه ألية وألوة كلاهما بالتشديد وحكى أبو عبيدة الوة والوة والوة ثلاث لغاة وبالجملة فالالية والقسم واليمين والحلف كلها عبارات عن معنى واحد وفى الحديث حكاية عن الله تعالى آليت افعل خلاف المقدرين وقال كثير

قليل الألايا حافظ ليمينه * فان سبقت منه الالية برت

هذا هو معنى اللفظ بحسب أصل اللغة أما فى عرف الشرع فهو اليمين على ترك الوطء كما اذا قال والله لأجامعك ولا أباضعك ولا أقربك ومن المفسرين من قال فى الآية حذف تقديره للذين يؤلون أن يعتزلوا من نسائهم الا أنه حذف لدلالة الباقى عليه وأنا أقول هذا الاضمار انما يحتاج اليه اذا حملنا لفظ الايلاء على المعهود اللغوى أما اذا حملناه على المتعارف فى الشرع استغنينا عن هذا الاضمار (المسئلة الثانية) روى ان الايلاء فى الجاهلية كان طلاقا قال سعيد بن المسيب كان الرجل لايريد المرأة ولا يحب أن يتزوجها غيره فيحلف أن لايقربها فكان يتركها بذلك لا أيما ولا ذات بعل والغرض منه مضارة المرأة ثم ان أهل الاسلام كانوا يفعلون ذلك أيضا فأزال الله تعالى ذلك وأمهل للزوج مدة حتى يتروى ويتأمل فان رأى المصلحة فى ترك هذه المضارة فعلها وان رأى المصلحة فى المفارقة عن المرأة فارقها (المسئلة الثالثة) قرأ عبد الله آلوا عن نسائهم وقرأ ابن عباس رضى الله عنهما يقسمون من نسائهم أما قوله من نسائهم ففيه سؤال وهو أنه يقال المتعارف أن يقال حلف فلان على كذا أو آلى على كذا فلم أبدلت لفظة على ههنا بلفظة من (والجواب) من وجهين (الاول) أن يراد لهم من نسائهم تربص أربعة أشهر كما يقال لى منك كذا (والثانى) انه ضمن فى هذا القسم معنى البعد فكانه قيل يبعدون عن نسائهم مولين أو مقسمين أما قوله تعالى تربص أربعة أشهر فاعلم ان التربص التلبث والانتظار يقال تربصت الشئ تربصا ويقال مالى على هذا الامر ربصة أى تلبث واضافة التربص الى أربعة أشهر اضافة المصدر الى الظرف كقوله بينهما مسيرة يوم أى مسيرة فى يوم ومثله كثير أما قوله فان فاؤا فمعناه فان رجعوا والفئ فى اللغة هو رجوع الشئ الى ما كان عليه من قبل ولهذا قيل لما تنسخه الشمس من الظل ثم يعود فئ وفرق أهل العربية بين الفئ والظل فقالوا الفئ ما كان بالعشى لانه الذى نسخته الشمس والظل ما كان بالغداة لانه

(والله غفور) حيث لم يؤاخذكم باللغو مع كونه ناشئا من عدم التثبت وقلة المبالاة (حليم) حيث لم يعجل بالمؤاخذة والجملة اعتراض مقرر لمضمون قوله تعالى لايؤاخذكم الخ وفيه ايذان بان المراد بالمؤاخذة المعاقبة لا ايجاب الكفارة اذ هى التى يتعلق بها المغفرة والحلم دونه

لم تنسخه الشمس وفى الجنة ظل وليس فيها فىء لانه لاشمس فيها قال الله تعالى وظل ممدود وأنشدوا فلا الظل من برد الضحى يستطيعه ❊ ولا الفئ من برد العشى يذوق وقيل فلان سريع الفئ والفيئة حكاهما الفراء عن العرب أى سريع الرجوع عن الغضب الى الحالة المتقدمة وقيل لمارده الله على المسلمين من مال المشركين فئ كأنه كان لهم فرجع اليهم فقوله فان فاؤا معناه فان رجعوا عما حلفوا عليه من ترك جماعها فان الله غفور رحيم للزوج اذا تاب من اضراره بامرأته كما انه غفور رحيم لكل التائبين أما قوله وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم فاعلم ان العزم عقد القلب على الشئ يقال عزم على الشئ يعزم عزما وعزيمة وعزمت عليك لتفعلن أى أقسمت والطلاق مصدر طلقت المرأة أطلق طلاقا وقال الليث طلقت بضم اللام وقال ابن الاعرابى طلقت بضم اللام من الطلاق أجود ومعنى الطلاق هو حل عقد النكاح بما يكون حلالا فى الشرع وأصله من الانطلاق وهو الذهاب فالطلاق عبارة عن انطلاق المرأة فهذا ما يتعلق بتفسير لفظ الآية أما الاحكام فكثيرة ونذكر ههنا بعض مادلت الآية عليه فى مسائل (المسئلة الاولى) كل زوج يتصور منه الوقاع وكان تصرفه معتبرا فى الشرع فانه يصح منه الايلاء وهذا القيد معتبر طردا وعكسا أما الطرد فهو ان كل من كان كذلك صح ايلاؤه ويتفرع عليه أحكام (الاول) يصح ايلاء الذمى وهو قول أبى حنيفة رضى الله عنه وقال أبو يوسف ومحمد لا يصح ايلاؤه بالله تعالى ويصح بالطلاق والعتاق لنا قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر وهذا العموم يتناول الكافر والمسلم (الحكم الثانى) قال الشافعى رضى الله عنه مدة الايلاء لا تختلف بالرق والحرية فهى أربعة اشهر سواء كان الزوجان حرين أورقيقين أو أحدهما كان حرا والآخر رقيقا وعند أبى حنيفة ومالك رضى الله عنهما تتنصف بالرق الا أن عند أبى حنيفة تتنصف برق المرأة وعند مالك برق الرجل كما قالا فى الطلاق لنا ان ظاهر قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم يتناول الكل والتخصيص خلاف الظاهر لان تقدير هذه المدة انما كان لاجل معنى يرجع الى الجبلة والطبع وهو قلة الصبر على مفارقة الزوج فيستوى فيه الحر والرقيق كالحيض ومدة الرضاع ومدة العنة (الحكم الثالث) يصح الايلاء فى حال الرضا والغضب وقال مالك لا يصح الا فى حال الغضب لنا ظاهر هذه الآية (الحكم الرابع) يصح الايلاء من المرأة سواء كانت فى صلب النكاح أو كانت مطلقة طلقة رجعية بدليل ان الرجعية يصدق عليها أنها من نسائه بدليل انه لو قال نسائى طوالق وقع الطلاق عليها واذا ثبت أنها من نسائه دخلت تحت الآية لظاهر قوله للذين يؤلون من نسائهم أما عكس هذه القضية وهو أن من لا يتصور منه الوقاع لا يصح ايلاؤه ففيه حكمان (الحكم الاول) ايلاء الخصى صحيح لانه يجامع كما يجامع الفحل انما المفقود فى حقه الانزال وذلك لا أثر له ولانه داخل تحت عموم الآية (الحكم الثانى) المجبوب ان بقى منه ما يمكنه أن يجامع به صح ايلاؤه وان لم يبق

(للذين يؤلون من نسائهم) الايلاء الحلف وحقه أن يستعمل بعلى واستعماله بمن لتضمينه معنى البعد أى للذين يحلفون متباعدين من نسائهم ويحتمل أن يراد لهم من نسائهم (تربص أربعة أشهر) كقولك لى منك كذا وقرئ آلوا من نسائهم وقرئ يقسمون من نسائهم والايلاء من المرأة أن يقول والله لا أقربك أربعة اشهر فصاعدا على التقييد بالاشهر أو لا أقربك على الاطلاق ولا يكون فيما دون ذلك وحكمه انه ان فاء اليها فى المدة بالوطء ان أمكن أو بالقول ان عجز عنه صح الفئ وحنث القادر ولزمته كفارة اليمين ولا كفارة على العاجز وان مضت الاربعة بانت بتطليقة والتربص الانتظار والتوقف أضيف الى الظرف اتساعا أى لهم ان ينتظروا فى هذه المدة من غير مطالبة بفئ أوطلاق

ففيه قولان (أحدهما) انه لايصح ايلاؤه وهوقول ابى حنيفة رضى الله عنه (والثانى) انه يصح لعموم هذه الآية لان قصد المضارة باليمين قد حصل منه (القيد الثانى) أن يكون زوجا فلوقال لاجنبية والله لاجامعك ثم نكحها لم يكن موليا لان قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر يفيد أن هذا الحكم لهم لالغيرهم كقوله لكم دينكم ولى دين أى لكم لالغيركم (المسئلة الثانية) المحلوف به والحلف اما ان يكون بالله او بغيره فان كان بالله كان موليا ثم ان جامعها فى مدة الايلاء خرج عن الايلاء وهل تجب كفارة اليمين فيه قولان الجديد وهو الاصح وقول أبى حنيفة رضى الله عنه انه تجب كفارة اليمين والقديم انه اذا فاء بعد مضى المدة أوفى خلال المدة فلا كفارة عليه حجة القول الجديد أن الدلائل الموجبة للكفارة عند الحنث فى اليمين بالله تعالى عامة وأى فرق بين أن يقول والله لأقربك ثم يقربها و بين أن يقول والله لأكلمك ثم يكلمها وحجة القول القديم قوله تعالى فان فاؤا فان الله غفور رحيم والاستدلال به من وجهين (أحدهما) ان الكفارة لوكانت واجبة لذكرها الله ههنا لان الحاجة ههنا داعية الى معرفتها وتأخير البيان عن وقت الحاجة لايجوز (والثانى) انه تعالى كالم يذكر وجوب الكفارة نبه على سقوطها بقوله فان فاؤا فان الله غفور رحيم والغفران يوجب ترك المؤاخذة وللاولين أن يجيبوا فيقولوا انما ترك الكفارة ههنا لانه تعالى بينها فى القرآن وعلى لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم فى سائر المواضع أماقوله غفور رحيم فهو يدل على عدم العقاب لكن عدم العقاب لاينا فى وجوب الفعل كما ان التائب عن الزنا والقتل لاعقاب عليه ومع ذلك يجب عليه الحد والقصاص وأمان كان الحلف فى الايلاء بغير الله كما اذا قال ان وطئتك فعبدى حر اوأنت طالق أوضرتك طالق أو ألزم أمرا فى الذمة فقال ان وطئتك فلله على عتق رقبة أوصدقة أوصوم أوحج أوصلاة فهل يكون موليا للشافعى رضى الله عنه فيه قولان قال فى القديم لايكون موليا و به قال أحمد فى ظاهر الرواية دليله أن الايلاء معهود فى الجاهلية ثم قد ثبت أن معهود الجاهلية فى هذا الباب هو الحلف بالله وأيضا روى أنه صلى الله عليه وسلم قال من حلف فليحلف بالله فمطلق الحلف يفهم منه الحلف بالله وقال فى الجديد وهوقول أبى حنيفة ومالك وجماعة العلماء رحمهم الله انه يكون موليا لان لفظ الايلاء يتناول الكل وعلى القولين فيمينه منعقدة فان كان قدعلق به عتقا أوطلاقا فاذا وطئها يقع ذلك المعلق وان كان المعلق به التزام قربة فى الذمة فعليه مافى نذر اللجاج وفيه أقوال أصحها أن عليه كفارة اليمين (والثانى) عليه الوفاء بما سمى (والثالث) انه يتخير بين كفارة اليمين وبين الوفاء بما سمى وفائدة هذين القولين انا ان قلنا انه يكون موليا فبعد مضى أربعة أشهر يضيق الامر عليه حتى يفئ أو يطلق وان قلنا لايكون موليا لايضيق عليه الامر (المسئلة الثالثة) اختلفوا فى مقدار مدة الايلاء على أقوال (فالاول) قول ابن عباس انه لايكون موليا حتى يحلف على أن لا يطأها أبدا

(فان فاؤا) أى رجعوا عن اليمين بالحنث والفاء للتفصيل كما اذا قلت أنانزيلكم هذا الشهر فان أحمدتكم أقمت عندكم الى آخره والا لم ألبث الا ريثما أتحول

(فان الله غفور رحيم) يغفر للمولى بفيئته التى هى كتوبته اثم حنثه عند تكفيره أوماقصد بالايلاء من ضرار المرأة

(والثانى) قول الحسن البصرى واسحق ان أى مدة حلف عليها كان موليا وان كانت يوما وهذان المذهبان فى غاية التباعد (والثالث) قول أبى حنيفة والثورى انه لايكون موليا حتى يحلف على أن لايطأها أربعة أشهر أوفيما زاد (والرابع) قول الشافعى وأحمد ومالك رضى الله عنهم انه لايكون موليا حتى تزيد المدة على أربعة أشهر وفائدة الخلاف بين أبى حنيفة والشافعى رضى الله عنهما انه اذا آلى منها أكثر من أربعة أشهر أجل أربعة أشهر وهذه المدة تكون حقا للزوج فاذا مضت تطالب المرأة الزوج بالفيئة أو بالطلاق فان امتنع الزوج منهما طلقها الحاكم عليه وعند أبى حنيفة اذا مضت أربعة أشهر يقع الطلاق بنفسه حجة الشافعى من وجوه (الحجة الاولى) أن الفاء فى قوله فان فاؤا فان الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم تقتضى كون هذين الحكمين مشروعين متراخيا عن انقضاء الاربعة أشهر فان قيل ماذكرتموه ممنوع لان قوله فان فاؤا وان عزموا الطلاق تفصيل لقوله للذين يؤلون من نسائهم والتفصيل يعقب المفصل كما تقول أنا أنزل عندكم هذا الشهر فان أكرمتمونى بقيت معكم والا ترحلت عنكم قلنا هذا ضعيف لان قوله للذين يؤلون من نسائهم تربص هذه المدة يدل على الامرين والفاء فى قوله فان فاؤا ورد عقيب ذكرهما فيكون هذا الحكم مشروعا عقيب الايلاء وعقيب حصول التربص فى هذه المدة بخلاف المثال الذى ذكره وهو قوله انا أنزل عندكم فان أكرمتمونى بقيت والا ترحلت لان هناك الفاء متأخر عن ذلك النزول أما ههنا فالفاء مذكورة عقيب ذكر الايلاء وذكر التربص فلا بد وان يكون مادخل الفاء عليه واقعا عقيب هذين الامرين وهذا كلام ظاهر (الحجة الثانية) للشافعى رضى الله عنه أن قوله وان عزموا الطلاق صريح فى أن وقوع الطلاق انما يكون بايقاع الزوج وعلى قول أبى حنيفة رضى الله عنه يقع الطلاق بمضى المدة لابايقاع الزوج فان قيل الايلاء طلاق فى نفسه فالمراد من قوله وان عزموا الطلاق الايلاء المتقدم قلنا هذا بعيد لان قوله وان عزموا الطلاق لابد وأن يكون معناه وان عزم الذين يؤلون الطلاق فيجعل المولى عازما وهذا يقتضى أن يكون الايلاء والعزم قد اجتمعا وأما الطلاق فهو متعلق العزم ومتعلق العزم متأخر عن العزم فاذا الطلاق متأخر عن العزم لامحالة والايلاء اما أن يكون مقارنا للعزم أومتقدما وهذا يفيد القطع بأن الطلاق فى هذه الآية مغاير لذلك الايلاء وهذا كلام ظاهر (الحجة الثالثة) أن قوله تعالى وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم يقتضى أن يصدر من الزوج شئ يكون مسموعا وماذاك الا أن نقول تقدير الآية فان عزموا الطلاق وطلقوا فان الله سميع لكلامهم عليم بما فى قلوبهم فان قيل لم لا يجوز أن يكون المراد ان الله سميع لذلك الايلاء قلنا هذا بعيد لان هذا التهديد لم يحصل على نفس الايلاء بل انما حصل على شئ حصل بعد الايلاء وهو كلام غيره حتى يكون فان الله سميع عليم تهديدا عليه (الحجة الرابعة) ان قوله تعالى فان فاؤا وان عزموا ظاهره التخيير بين الامرين

(وان عزموا الطلاق) وأجمعوا عليه (فان الله سميع) بما جرى منهم من الطلاق ومايتعلق به من الدمدمة والمقاولة التى لاتخلو عنها الحال عادة (عليم) بنياتهم وفيه من الوعيد على الاصرار وترك الفيئة مالا يخفى

وذلك يقتضى أن يكون وقت ثبوتهما واحدا وعلى قول أبى حنيفة ليس الامر كذلك
(الحجة الخامسة) ان الايلاء فى نفسه ليس بطلاق بل هو حلف على الامتناع من الجماع
مدة مخصوصة الا ان الشرع ضرب لذلك مقدارا معلوما من الزمان وذلك لان الرجل قد
يترك جماع المرأة مدة من الزمان لا بسبب المضارة وهذا انما يكون اذا كان الزمان قصيرا
فاما ترك الجماع زمانا طويلا فلا يكون الا عند قصد المضارة ولما كان الطول والقصر
فى هذا الباب أمرا غير مضبوط بين تعالى حدا فاصلا بين القصير والطويل فعند حصول
هذه تبين قصد المضارة وذلك لا يوجب البتة وقوع الطلاق بل اللائق بحكمة الشرع عند
ظهور قصد المضارة انه يؤمر اما بترك المضارة أو بتخليصها من قيد الايلاء وهذا المعنى
معتبر فى الشرع كما قلنا فى ضرب الاجل فى مدة العنين وغيره حجة أبى حنيفة رضى الله عنه
أن عبد الله بن مسعود قرأ فان فاؤا فيهن (والجواب) الصحيح أن القراءة الشاذة مردودة
لان كل ما كان قرآنا وجب أن يثبت بالتواتر فحيث لم يثبت بالتواتر قطعنا أنه ليس بقرآن
وأولى الناس بهذا أبو حنيفة فانه بهذا الحرف تمسك فى أن التسمية ليست من القرآن
وأيضا فقد بينا أن الآية مشتملة على أمور ثلاثة دلت على أن هذه الفيئة لا تكون فى المدة
فالقراءة الشاذة لما كانت مخالفة لها وجب القطع بفسادها * (الحكم الحادى عشر)

قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله
فى ارحامهن ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر) اعلم أنه تعالى ذكر فى هذا الموضع أحكاما
كثيرة للطلاق (فالحكم الاول) للطلاق وجوب العدة واعلم أن المطلقة هى المرأة التى
أوقع الطلاق عليها وهى اما أن تكون أجنبية أو منكوحة فان كانت أجنبية فاذا أوقع
الطلاق عليها فهى مطلقة بحسب اللغة لكنها غير مطلقة بحسب عرف الشرع والعدة غير
واجبة عليها بالاجماع وأما المنكوحة فهى اما أن تكون مدخولا بها أو لا تكون فان لم تكن
مدخولا بها لم تجب العدة عليها قال الله تعالى اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل
أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها واما ان كانت مدخولا بها فهى اما أن
تكون حائلا أو حاملا فان كانت حاملا فعدتها بوضع الحمل لا بالاقراء قال الله تعالى وأولات
الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن وأما ان كانت حائلا فاما أن يكون الحيض ممكنا
فى حقها أو لا يكون فان امتنع الحيض فى حقها اما للصغر المفرط أو للكبر المفرط كانت
عدتها بالاشهر لا بالاقراء قال الله تعالى واللائى يئسن من المحيض وأما اذا كان الحيض
فى حقها ممكنا فاما أن تكون رقيقة واما أن تكون حرة فان كانت رقيقة كانت عدتها
بقرأين لا بثلاثة اما اذا كانت المرأة منكوحة وكانت مطلقة بعد الدخول وكانت حائلا
وكانت من ذوات الحيض وكانت حرة فعند اجتماع هذه الصفات كانت عدتها بالاقراء
الثلاثة على ما بين الله حكمها فى هذه الآية وفى الآية سؤالات (السؤال الاول)
العام انما يحسن تخصيصه اذا كان الباقى بعد التخصيص أكثر من حيث انه جرت

(والمطلقات) أى ذوات الاقراء من الحرائر المدخول بهن لما قد بين أن لا عدة على غير المدخول بها وان عدة من لا تحيض لصغر أو كبر أو حمل بالاشهر ووضع الحمل وأن عدة الامة قرآن أو شهران

العادة باطلاق لفظ الكل على الغالب يقال فى الثوب انه أسود اذا كان الغالب عليه السواد أوحصل فيه بياض قليل فأما اذا كان الغالب عليه البياض وكان السواد قليلا كان انطلاق لفظ الاسود عليه كذبا فثبت ان الشرط فى كون العام مخصوصا أن يكون الباقى بعد التخصيص أكثر وهذه الآية ليست كذلك فانكم أخرجتم من عمومها خمسة أقسام وتركتم قسما واحدا فاطلاق لفظ العام فى مثل هذا الموضع لا يليق بحكمة الله تعالى (والجواب) أما الاجنبية فخارجة عن اللفظ فان الاجنبية لا يقال فيها انها مطلقة وأما غير المدخول بها فالقرينة تخرجها لان المقصود من العدة براءة الرحم والحاجة الى البراءة لا تحصل الا عند سبق الشغل وأما الحامل والآيسة فهما خارجتان عن اللفظ لان ايجاب الاعتداد بالاقراء انما يكون حيث تحصل الاقراء وهذان القسمان لم تحصل الاقراء فى حقهما وأما الرقيقة فتزويجها كالنادر فثبت أن الاعم الاغلب باق تحت هذا العموم (السؤال الثانى) قوله يتربصن لاشك انه خبر والمراد منه الامر فما الفائدة فى التعبير عن الامر بلفظ الخبر (والجواب) من وجهين (الاول) انه تعالى لو ذكره بلفظ الامر لكان ذلك يوهم انه لا يحصل المقصود الا اذا شرعت فيها بالقصد والاختيار وعلى هذا التقدير فلو مات الزوج ولم تعلم المرأة ذلك حتى انقضت العدة وجب أن لا يكون ذلك كافيا فى المقصود لانها لما كانت مأمورة بذلك لم تخرج عن العهدة الا اذا قصدت أداء التكليف أما لما ذكر الله تعالى هذا التكليف بلفظ الخبر زال ذلك الوهم وعرف انه مهما انقضت هذه العدة حصل المقصود سواء علمت ذلك أولم تعلم وسواء شرعت فى العدة بالرضا أو بالغضب (الثانى) قال صاحب الكشاف التعبير عن الامر بصيغة الخبر يفيد تأكيد الامر اشعارا بأنه مما يجب أن يتعلق بالمسارعة الى امتثاله فكأنهن امتثلن الامر بالتربص فهو يخبر عنه موجودا ونظيره قولهم فى الدعاء رحمك الله أخرج فى صورة الخبر ثقة بالاجابة كأنها وجدت الرحمة فهو يخبر عنها (السؤال الثالث) لو قال يتربص المطلقات لكان ذلك جملة من فعل وفاعل فما الحكمة فى ترك ذلك وجعل المطلقات مبتدأ ثم قوله يتربصن اسناد الفعل الى الفاعل ثم جعل هذه الجملة خبرا عن ذلك المبتدا (الجواب) قال الشيخ عبد القاهر الجرجانى فى كتاب دلائل الاعجاز انك اذا قدمت الاسم فقلت زيد فعل فهذا يفيد من التأكيد والقوة مالا يفيده قولك فعل زيد وذلك لان قولك زيد فعل يستعمل فى أمرين (أحدهما) أن يكون لتخصيص ذلك الفاعل بذلك الفعل كقولك أنا أكتب فى المهم الفلانى الى السلطان والمراد دعوى الانسان الانفراد (الثانى) أن لا يكون المقصود ذلك بل المقصود ان تقديم ذكر المحدث عنه بحديث كذا لاثبات ذلك الفعل كقولهم هو يعطى الجزيل لا يريد الحصر بل أن يحقق عند السامع ان اعطاء الجزيل دأبه ومثله قوله تعالى والذين تدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون ليس المراد تخصيص المخلوقية وقوله تعالى واذا جاؤكم قالوا آمنا وقد دخلوا

(يتربصن) خبر فى معنى الامر مفيد للتأكيد باشعاره بأن المأمور به مما يجب أن يتلقى بالمسارعة الى الاتيان به فكأنهن امتثلن بالامر بالتربص فتخبر به موجودا محققا وبناؤه على المبتدا مفيد لزيادة تأكيد

بالكفر وهم قد خرجوا به وقول الشاعر

هما يلبسان المجد أحسن لبسة ❊ شجيعان ما اسطاعا عليه كلاهما

والسبب فى حصول هذا المعنى عند تقديم ذكر المبتدا انك اذا قلت عبد الله فقد أشعرت بأنك تريد الاخبار عنه فيحصل فى العقل شوق الى معرفة ذلك فاذا ذكرت ذلك الخبر قبله العقل قبول العاشق لمعشوقه فيكون ذلك أبلغ فى التحقيق ونفى الشبهة (السؤال الرابع) هلا قيل يتربصن ثلاثة قروء كما قيل تربص أربعة أشهر وما الفائدة فى ذكر الانفس (الجواب) فى ذكر الانفس تهييج لهن على التربص وزيادة بعث لان فيه ما يستنكفن منه فيحملهن على أن يتربصن وذلك لان أنفس النساء طوامح الى الرجال فأراد أن يقمعن أنفسهن و يغلبنها على الطموح و يجبرنها على التربص (السؤال الخامس) لفظ أنفس جمع قلة مع انهن نفوس كثيرة والقروء جمع كثرة فلم ذكر جمع الكثرة مع ان المراد هذه القروء الثلاثة وهى قليلة (والجواب) انهم يتسعون فى ذلك فيستعملون كل واحد من الجمعين مكان الآخر لاشتراكهما فى معنى الجمعية أولعل القروء كانت أكثر استعمالا فى جمع قرء من الاقراء (السؤال السادس) لم لم يقل ثلاث قروء كما يقال ثلاث حيض (الجواب) لانه اتبع تذكير اللفظ ولفظ القروء مذكر فهذا ما يتعلق بالسؤالات فى هذه الآية و بقى من الكلام فى هذه الآية مسئلة واحدة فى حقيقة القروء فنقول القروء جمع قرء وقرء ولا خلاف أن اسم القرء يقع على الحيض والطهر قال أبو عبيدة الاقراء من الاضداد فى كلام العرب والمشهور أنه حقيقة فيهما كالشفق اسم للحمرة والبياض جميعا وقال آخرون إنه حقيقة فى الحيض مجاز فى الطهر ومنهم من عكس الامر وقال قائلون انه موضوع بحيثية معنى واحد مشترك بين الحيض والطهر والقائلون بهذا القول اختلفوا على ثلاثة أقوال (فالاول) ان القرء هو الاجتماع ثم فى وقت الحيض يجتمع الدم فى الرحم وفى وقت الطهر يجتمع الدم فى البدن وهو قول الاصمعى والاخفش والفراء والكسائى (والقول الثانى) وهو قول أبى عبيد انه عبارة عن الانتقال من حالة الى حالة (والقول الثالث) وهو قول أبى عمرو بن العلاء ان القرء هو الوقت يقال أقرأت النجوم اذا طلعت وأقرأت اذا أفلت و يقال هذا قارئ الرياح لوقت هبوبها وأنشدوا للهذلى

❊ اذا هبت لقارئها الرياح ❊ واذا ثبت أن القرء هو الوقت دخل فيه الحيض والطهر لان لكل واحد منهما وقتا معينا واعلم أنه تعالى أمر المطلقة أن تعتد بثلاثة قروء والظاهر يقتضى انها اذا اعتدت بثلاثة أشياء تسمى ثلاثة أقراء ان تخرج عن عهدة التكليف الا ان العلماء أجمعوا على انه لا يكفى ذلك بل عليها أن تعتد بثلاثة اقراء من أحد الجنسين واختلفوا فيه فمذهب الشافعى رضى الله عنه انها الاطهار روى ذلك عن ابن عمر وزيد وعائشة والفقهاء السبعة ومالك وربيعة وأحمد رضى الله عنهم فى رواية وقال على وعمر وابن مسعود هى الحيض وهو قول أبى حنيفة والثورى والاوزاعى وابن أبى

حث لهن على ذلك لما فيه من الانباء عن الاتصاف بما يستنكفن منه من كون نفوسهن طوامح الى الرجال فيحملهن ذلك على الاقدام على الاتيان بما أمرن به (ثلاثة قروء) نصب على الظرفية أو المفعولية بتقدير مضاف أى يتربصن مدة ثلاثة قروء أو يتربصن مضى ثلاثة قروء وهو جمع قرء والمراد به الحيض بدليل قوله صلى الله عليه وسلم دعى الصلاة أيام أقرائك وقوله عليه السلام طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان وقوله تعالى واللائى يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر ولان المقصود الاصلى من العدة استبراء الرحم ومداره الحيض دون الطهر و يقال أقرأت المرأة اذا حاضت وقوله تعالى فطلقوهن لعدتهن معناه مستقبلات لعدتهن وهى الحيض الثلاث وايراد جمع الكثرة فى مقام جمع القلة بطريق

ليلى وابن شبرمة واسحق رضى الله عنهم وفائدة الخلاف أن مدة العدة عند الشافعى أقصر وعندهم أطول حتى لو طلقها فى حال الطهر يحسب بقية الطهر قرأ وان حاضت عقيبه فى الحال فاذا شرعت فى الحيضة الثالثة انقضت عدتها وعند أبى حنيفة رضى الله عنه مالم تطهر من الحيضة الثالثة ان كان الطلاق فى حال الطهر ومن الحيضة الرابعة ان كان فى حال الحيض لا يحكم بانقضاء عدتها ثم قال اذا طهرت لاكثر الحيض تنقضى عدتها قبل الغسل وان طهرت لاقل الحيض لم تنقض عدتها حتى تغتسل أو تتيمم عند عدم الماء أو يمضى عليها وقت صلاة حجة الشافعى من وجوه (الحجة الاولى) قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن ومعناه فى وقت عدتهن لكن الطلاق فى زمان الحيض منهى عنه فوجب أن يكون زمان العدة غير زمان الحيض أجاب صاحب الكشاف عنه فقال بمعنى مستقبلات لعدتهن كما يقول لثلاث بقين من الشهر يريد مستقبلا لثلاث وأقول هذا الكلام يقوى استدلال الشافعى رضى الله عنه لان قول القائل لثلاث بقين من الشهر معناه لزمان يقع الشروع فى الثلاث عقيبه فكذا ههنا قوله فطلقوهن لعدتهن معناه طلقوهن بحيث يحصل الشروع فى العدة عقيبه ولما كان الامر حاصلا بالتطليق فى جميع زمان الطهر وجب أن يكون الطهر الحاصل عقيب زمان التطليق من العدة وذلك هو المطلوب (الحجة الثانية) ماروى عن عائشه رضى الله عنها أنها قالت هل تدرون الاقراء الاقراء الاطهار ثم قال الشافعى رضى الله عنه والنساء بهذا اعلم لان هذا انما يبتلى به النساء (الحجة الثالثة) القرء عبارة عن الجمع يقال ماقرأت الناقة نسلا قط أى ما جمعت فى رحمها ولدا قط ومنه قول عمرو بن كلثوم * هجان اللون لم تقرأ جنينا * وقال الاخفش يقال ماقرأت حيضة أى ماضمت رحمها على حيضة وسمى الحوض مقراة لانه يجتمع فيه الماء واقرأت النجوم اذا اجتمعت للغروب وسمى القرآن قرآنا لاجتماع حروفه وكلماته ولاجتماع العلوم الكثيرة فيه وقرأ القارئ أى جمع الحروف بعضها الى بعض اذا ثبت هذا فنقول وقت اجتماع الدم انما هو زمان الطهر لان الدم يجتمع فى ذلك الزمان فى البدن فان قيل لم لا يجوز أن يقال بل زمان الحيض أولى بهذا الاسم لان الدم يجتمع فى هذا الزمان فى الرحم قلنا الدماء لا تجتمع فى الرحم البتة بل تنفصل قطرة قطرة اما وقت الطهر فالكل مجتمع فى البدن فكان معنى الاجتماع فى وقت الطهر أتم وتمام التقرير فيه ان اسم القرء لما دل على الاجتماع فأكثر أحوال الرحم اجتماعا واشتمالا على الدم آخر الطهر اذ لولم تمتلئ بذلك الفائض لما سالت الى الخارج فمن أول الطهر ياخذ فى الاجتماع والازدياد الى آخره والآخر هو حال كمال الاجتماع فكان آخر الطهر هو القرء فى الحقيقة وهذا كلام بين (الحجة الثالثة) ان الاصل أن لا يكون لاحد على أحد من العقلاء المكلفين حق الحبس والمنع من التصرفات تركنا العمل به عند قيام الدليل عليه وهو أقل ما يسمى بالاقراء الثلاثة وهى الاطهار لان الاعتداد بالاطهار أقل زمانا من الاعتداد بالحيض فلما كان كذلك

الاتساع فان ايراد كل من الجمعين مكان الآخر شائع ذائع وقرئ ثلاثة قرو بغير همز

أثبتنا الاقل ضرورة العمل بهذه الآية وطرحنا الاكثر وفاء بالدلائل الدالة على ان الاصل أن لا يكون لاحد على غيره قدرة الحبس والمنع (الحجة الرابعة) ان ظاهر قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء يقتضى انها اذا اعتدت بثلاثة أشياء تسمى أقراء أن تخرج عن العهدة وكل واحد من الطهر ومن الحيض يسمى بهذا الاسم فوجب أن تخرج المرأة عن العهدة بأيهما كان على سبيل التخيير الا انا بينا ان مدة العدة بالاطهار أقل من مدة العدة بالحيض فعلى هذا تكون المرأة مخيرة بين أن تعتد بالمدة الناقصة أو بالمدة الزائدة واذا كان كذلك كانت متمكنة من أن تترك القدر الزائد لا الى بدل وكل ما كان كذلك لم يكن واجبا فاذن الاعتداد بالقدر الزائد على مدة الاطهار غير واجب وذلك يقتضى أن لا يكون الاعتداد بمدة الحيض واجبا وهو المطلوب حجة أبي حنيفة رضى الله عنه من وجوه (الاول) ان الاقراء فى اللغة وان كانت مشتركة بين الاطهار والحيض الا ان فى الشرع غلب استعمالها فى الحيض لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال دعى الصلاة أيام اقرائك واذا ثبت هذا كان صرف الاقراء المذكورة فى القرآن الى الحيض أولى (الحجة الثانية) ان القول بأن الاقراء حيض يمكن معه استيفاء ثلاثة اقراء بكمالها لان هذا القائل يقول ان المطلقة يلزمها تربص ثلاث حيض وانما تخرج عن العهدة بزوال الحيضة الثالثة ومن قال انه طهر يجعلها خارجة من العدة بقرأين وبعض الثالث لان عنده اذا طلقها فى آخر الطهر تعتد بذلك قرأ فاذا كان فى أحد القولين تكمل الاقراء الثلاثة دون القول الآخر كان القول الاول أليق بالظاهر أجاب الشافعى رضى الله عنه عن ذلك بأن الله قال الحج أشهر معلومات والاشهر جمع وأقله ثلاثة ثم انا حملنا الآية على شهرين وبعض وذلك هو شوال وذو القعدة وبعض ذى الحجة فكذا ههنا جاز أن يحمل هذه الثلاثة على طهرين وبعض طهر أجاب الجبائى من شيوخ المعتزلة عن هذا الجواب من وجهين (الاول) انا تركنا الظاهر فى تلك الآية لدليل فلم يلزمنا أن نترك الظاهر ههنا من غير دليل (والثانى) ان فى العدة تربصا متصلا فلا بد من استيفاء الثلاثة وليس كذلك أشهر الحج لانه ليس فيها فعل متصل فكأنه قيل هذه الاشهر وقت الحج لا على سبيل الاستغراق وأجاب المتأخرون من أصحابنا عن هذه الحجة من وجهين (الاول) كما ان حمل الاقراء على الاطهار يوجب النقصان عن الثلاثة فحمله على الحيض يوجب الزيادة لانه اذا طلقها فى أثناء الطهر كان ما بقى من الطهر غير محسوب من العدة فتحصل الزيادة وعذرهم عنه أن هذه لا بد من تحملها لاجل الضرورة لانه لو جاز الطلاق فى الحيض لامرناه بالطلاق فى آخر الحيض حتى تعتد باطهار كاملة واذا اختص الطلاق بالطاهر صارت تلك الزيادة متحملة للضرورة فنحن أيضا نقول لما صارت الاقراء مفسرة بالاطهار والله تعالى أمرنا بالطلاق فى الطهر صار تقدير الآية يتربصن بأنفسهن ثلاثة اطهار طهر الطلاق فيه (والوجه الثانى) فى الجواب انا بينا ان القرء اسم للاجتماع وكمال الاجتماع

(ولا يحل لهن أن يكتمن ماخلق الله فى أرحامهن) من الحيض والولد استعجالا فى العدة وابطالا لحق الرجعة وفيه دليل على قبول قولهن فى ذلك نفيا واثباتا (ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر) جواب الشرط محذوف يدل عليه ماقبله دلالة واضحة أى فلا يجترئن على ذلك فان قضية الايمان بالله تعالى واليوم الآخر الذى يقع فيه الجزاء والعقوبة منافية له قطعا

انما يحصل فى آخر الطهر قرأ تاما وعلى هذا التقدير لم يلزم دخول النقصان فى شئ من القرء (الحجة الثالثة) لهم انه تعالى نقل الى الشهور عند عدم الحيض فقال واللائى يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر فأقام الاشهر مقام الحيض دون الاطهار وأيضا لما كانت الاشهر شرعت بدلا عن الاقراء والبدل يعتبر بتمامها فان الاشهر لابد من اتمامها وجب أيضا أن يكون الكمال معتبرا فى المبدل فلا بد وأن تكون الاقراء الكاملة هى الحيض أما الاطهار فالواجب فيها قرآن وبعض (الحجة الرابعة) لهم قوله صلى الله عليه وسلم طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان وأجمعوا على ان عدة الامة نصف عدة الحرة فوجب أن تكون عدة الحرة هى الحيض (الحجة الخامسة) أجمعنا على ان الاستبراء فى شراء الجوارى يكون بالحيضة فكذا العدة تكون بالحيضة لان المقصود من الاستبراء والعدة شئ واحد (الحجة السادسة) لهم ان الغرض الاصل فى العدة استبراء الرحم والحيض هو الذى تستبرأ به الارحام دون الطهر فوجب أن يكون المعتبر هو الحيض دون الطهر (الحجة السابعة) لهم ان القول بأن القروء هى الحيض احتياط وتغليب لجانب الحرمة لان المطلقة اذا مر عليها بقية الطهر وطعنت فى الحيضة الثالثة فان جعلنا القرء هو الحيض فحينئذ يحرم للغير التزوج بها وان جعلنا القرء طهرا فحينئذ يحل للغير التزوج بها وجانب التحريم أولى بالرعاية لقوله صلى الله عليه وسلم مااجتمع الحرام والحلال الا وغلب الحرام الحلال ولان الاصل فى الابضاع الحرمة ولان هذا أقرب الى الاحتياط فكان أولى لقوله صلى الله عليه وسلم دع مايريبك الى مالا يريبك فهذا جملة الوجوه فى هذا الباب واعلم ان عند تعارض هذه الوجوه تضعف الترجيحات ويكون حكم الله فى حق الكل ماأدى اجتهاده اليه ۞ أما قوله تعالى ولا يحل لهن أن يكتمن ماخلق الله فى أرحامهن فاعلم ان انقضاء العدة لما كان مبنيا على انقضاء القرء فى حق ذوات الاقراء وعلى وضع الحمل فى حق الحامل وكان الوصول الى علم ذلك للرجال متعذرا جعلت المرأة أمينة فى العدة وجعل القول قولها اذا ادعت انقضاء قرئها فى مدة يمكن ذلك فيها وهو على مذهب الشافعى رضى الله عنه اثنان وثلاثون يوما وساعة لان أمرها يحمل على انها طلقت طاهرة فحاضت بعد ساعة ثم حاضت يوما وليلة وهو أقل الحيض ثم طهرت خمسة عشر يوما وهو أقل الطهر ثم حاضت مرة أخرى يوما وليلة ثم طهرت خمسة عشر يوما ثم رأت الدم فقد انقضت عدتها بحصول ثلاثة أطهار فتى ادعت هذا أو أكثر من هذا قبل قولها وكذلك اذا كانت حاملا فادعت انها أسقطت كان القول قولها لانها على أصل أمانتها واعلم ان للمفسرين فى قوله ماخلق الله فى أرحامهن ثلاثة أقوال (الاول) انه الحبل والحيض معا وذلك لان المرأة لها أغراض كثيرة فى كتمانهما اما كتمان الحبل فان غرضها فيه ان انقضاء عدتها بالقروء أقل زمانا من انقضاء عدتها بوضع الحمل فاذا كتمت الحبل قصرت مدة عدتها فتزوج بسرعة وربما كرهت مراجعة الزوج الاول وربما

أحبت التزوج بزوج آخر او أحبت أن يلتحق ولدها بالزوج الثانى فلهذه الاغراض تكتم
الحبل وأما كتمان الحيض فغرضها فيه ان المرأة اذا طلقها الزوج وهى من ذوات الاقراء
فقد تحب تطويل عدتها لكى يراجعها الزوج الاول وقد تحب تقصير عدتها لتبطل
رجعته ولا يتم لها ذلك الا بكتمان بعض الحيض فى بعض الاوقات لانها اذا حاضت أولا
فكتمته ثم أظهرت عند الحيضة الثانية أن ذلك أول حيضها فقد طولت العدة واذا كتمت
ان الحيضة الثالثة وجدت فكمثل واذا كتمت ان حيضها باق فقد قطعت الرجعة على
زوجها فثبت انه كما ان لها غرضا فى كتمان الحبل فكذلك فى كتمان الحيض فوجب
حمل النهى على مجموع الامرين (القول الثانى) أن المراد هو النهى عن كتمان الحمل فقط
واحتجوا عليه بوجوه (أحدها) قوله تعالى هو الذى يصوركم فى الارحام كيف يشاء
(وثانيها) أن الحيض خارج عن الرحم لأنه مخلوق فى الرحم (وثالثها) أن حمل قوله تعالى
ماخلق الله فى أرحامهن على الولد الذى هو جوهر شريف أولى من حمله على الحيض الذى
هو شئ فى غاية الخساسة والقذر واعلم أن هذه الوجوه ضعيفة لانه لما كان المقصود منعها
عن اخفاء هذه الاحوال التى لا اطلاع لغيرها عليها وبسببها تختلف أحوال الحرمة
والحل فى النكاح فوجب حمل اللفظ على الكل (القول الثالث) أن المراد هو النهى
عن كتمان الحيض لان هذه الآية وردت عقيب ذكر الاقراء ولم يتقدم ذكر الحمل وهذا
أيضا ضعيف لان قوله ولا يحل لهن أن يكتمن ماخلق الله فى أرحامهن كلام مستأنف
مستقل بنفسه من غير أن يضاف الى ما تقدم فيجب حمله على كل ما يخلق فى الرحم أما قوله
تعالى ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر فليس المراد ان ذلك النهى مشروط بكونها مؤمنة
بل هذا كما تقول للرجل الذى يظلم ان كنت مؤمنا فلا تظلم تريد ان كنت مؤمنا فينبغى
أن يمنعك ايمانك عن ظلمى ولا شك ان هذا تهديد شديد على النساء وهو كما قال فى الشهادة
ومن يكتمها فانه آثم قلبه وقال فان أمن بعضكم بعضا فليؤد الذى ائتمن أمانته وليتق الله ربه
والآية دالة على ان كل من جعل أمينا فى شئ فخان فيه فامره عند الله شديد * قوله
تعالى (وبعولتهن أحق بردهن فى ذلك ان أرادوا اصلاحا ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف
وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم) اعلم ان هذا هو الحكم الثانى للطلاق وهو
الرجعة وفى البعولة قولان (أحدهما) انه جمع بعل كالفحولة والذكورة والجدودة
والعمومة وهذه الهاء زائدة موكدة لتانيث الجماعة ولا يجوز ادخالها فى كل جمع بل
فيما رواه أهل اللغة عن العرب فلا يقال فى كعب كعوبة ولا فى كلب كلابة واعلم أن اسم
البعل مما يشترك فيه الزوجان فيقال للمرأة بعلة كما يقال لها زوجة فى كثير من اللغات
وزوج فى أفصح اللغات فهما بعلان كما انهما زوجان وأصل البعل السيد المالك فيما قيل
يقال من بعل هذه الناقة كما يقال من ربها وبعل اسم صنم كانوا يتخذونه ربا وقد كان النساء
يدعون أزواجهن بالسودد (القول الثانى) أن البعولة مصدر يقال بعل الرجل يبعل

(وبعولتهن) البعولة جمع بعل وهو فى الاصل السيد المالك والتاء لتأنيث الجمع كما فى الحزونة والسهولة أو مصدر بتقدير مضاف أى أهل بعولتهن أى أزواجهن الذين طلقوهن طلاقا رجعيا كما ينبئ عنه التعبير عنهم بالبعولة والضمير لبعض افراد المطلقات (أحق بردهن) الى ملكهم بالرجعة اليهن (فى ذلك) أى فى زمان التربص وصيغة التفضيل لافادة ان الرجل اذا أراد الرجعة والمرأة تأباها وجب ايثار قوله على قولها

قول أبى السعود كما فى الحزونة الخ فى التنظير نظر اه

بعولة اذا صار بعلا و باعل الرجل امرأته اذا جامعها وفى الحديث ان النبى صلى الله عليه
وسلم قال فى أيام التشريق انها أيام أكل وشرب و بعال وامرأة حسنة البعل اذا
كانت تحسن عشرة زوجها ومنه الحديث اذا احسنتن بعل أزواجكن وعلى هذا الوجه
كان معنى الآية وأهل بعولتهن وأما قوله أحق بردهن فى ذلك فالمعنى أحق برجعتهن فى
مدة ذلك التربص وههنا سؤالات (السؤال الاول) ما فائدة قوله أحق مع أنه لاحق لغير
الزوج فى ذلك (الجواب) من وجهين (الاول) انه تعالى قال قبل هذه الآية ولا يحل لهن
أن يكتمن ما خلق الله فى أرحامهن كأن تقدير الكلام فانهن ان كتمن لاجل أن يتزوج
بهن زوج آخر فاذا فعلن ذلك كان الزوج الاول أحق بردهن وذلك لانه ثبت للزوج
الثانى حق فى الظاهر فبين أن الزوج الاول أحق منه وكذا اذا ادعت انقضاء اقرائها ثم
علم خلافه فالزوج الاول أحق من الزوج الآخر فى العدة (الثانى) اذا كانت معتدة
فلها فى مضى العدة حق انقطاع النكاح فلما كان لهن هذا الحق الذى يتضمن ابطال حق
الزوج جاز أن يقول و بعولتهن أحق من حيث ان لهم أن يبطلوا بسبب الرجعة ماهن
عليه من العدة (السؤال الثانى) ما معنى الرد (الجواب) يقال رددته أى رجعته قال
تعالى فى موضع ولئن رددت الى ربى وفى موضع آخر ولئن رجعت (السؤال الثالث) ما معنى
الرد فى المطلقة الرجعية وهى ما دامت فى العدة فهى زوجته كما كانت (الجواب) ان الرد
والرجعة يتضمن ابطال التربص والتحرى فى العدة فهى ما دامت فى العدة كانها كانت
جارية فى ابطال حق الزوج و بالرجعة يبطل ذلك فلاجرم سميت الرجعة ردا لاسيما
ومذهب الشافعى رضى الله عنه أنه يحرم الاستمتاع بها الا بعد الرجعة ففى الرد على مذهبه
شيئان (أحدهما) ردها من التربص الى خلافه (الثانى) ردها من الحرمة الى الحل
(السؤال الرابع) ما الفائدة فى قوله تعالى فى ذلك (الجواب) أن حق الرد انما يثبت فى
الوقت الذى هو وقت التربص فاذا انقضى ذلك الوقت فقد بطل حق الرد والرجعة أما قوله
تعالى ان أرادوا اصلاحا فالمعنى ان الازواج أحق بهذه المراجعة ان أرادوا الاصلاح
وما أرادوا المضارة ونظيره قوله واذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو
سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه والسبب
فى هذه الآية أن فى الجاهلية كانوا يراجعون المطلقات و يريدون بذلك الاضرار بهن
ليطلقوهن بعد الرجعة حتى تحتاج المرأة الى أن تعتد عدة حادثة فنهوا عن ذلك وجعل
الشرط فى حل المراجعة ارادة الاصلاح وهو قوله ان أرادوا اصلاحا فان قيل ان كلمة
ان للشرط والشرط يقتضى انتفاء الحكم عند انتفائه فيلزم اذا لم توجد ارادة الاصلاح
أن لا يثبت حق الرجعة (والجواب) ان الارادة صفة باطنة لا اطلاع لنا عليها فالشرع لم
يوقف صحة المراجعة عليها بل جوازها فيما بينه و بين الله موقوف على هذه الارادة حتى انه
لو راجعها لقصد المضارة استحق الاثم أما قوله تعالى ولهن مثل الذى عليهن فاعلم انه تعالى

لأن لها أيضا حقا فى
الرجعة (ان أرادوا)
أى الازواج بالرجعة
(اصلاحا) لما بينهم
و بينهن واحسانا اليهن
ولم يريدوا مضارتهن
وليس المراد به شرطية
قصد الاصلاح بصحة
الرجعة بل هو الحث عليه
و الزجر عن قصد
الضرار